SFÂNTUL
BONAVENTURA
DESPRE REDUCEREA ARTELOR LA TEOLOGIE
ediţie bilingvă
Traducere din limba latină de Horia Cojocariu
Tabel cronologic, note şi comentarii de Alexander Baumgarten
Cu un eseu despre arborele ştiinţelor la Sf. Bonaventura şi René Descartes de Călin Botez

EDITURA CHARMIDES
Bistriţa, 1999
Viziunea artistică şi prezentarea grafică: Crina Hora
Consilier editorial: Oliv Mircea
Ilustraţia copertă I – IV: Francisco de Zurbarán
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
Despre reducerea artelor la teologie / Sfântul Bonaventura Bistriţa: Charmides, 1999
136 p.; 13/20 cm (Filosofie)
ISBN973 – 97788-L-X 232.36.
© Editura Charmides – Bistriţa, 1999
4400 Bistriţa, Str. Mihai Eminescu 13. El.13, et.8, ap. 31, tel. 063 / 234838
4400 Bistriţa, Pta Mihai Eminescu 4, B1.4, el. V, ap. 18, tel. 063 / 224719 (consilier editorial)
Toate drepturile asupra acestei versiuni sunt rezervate editurii Charmides e.
Timbrul literar se virează la ASPRO cont 45108012108, BCR Filiala Sector 1 Bucureşti
Preşedinte: Gavril Ţărmure tipar: SEMN PRINŢ Cluj, tel/fax: 064-L56687

Notă introductivă

Notă introductivă

Volumul de faţă reprezintă traducerea integrală a opusculului *Despre reducerea artelor la teologie*, scris de Sfântul Bonaventura în jurul anilor 1256-L269 la Universitatea din Paris. Tratatul reprezintă un arbore al ştiinţelor şi o luare de poziţie în problema adevărului care poate fi pusă în legătură cu disputele pariziene de la sfârşitul secolului al XIII-lea privind tipul de adevăr angajat de diferitele ştiinţe

particulare şi locul teologiei în domeniul cunoaşterii.

Textul latin urmează ediţia *Sancti Bonaventurae Opera omnia*, vol. V, ed. Quaracchi, 1891, pp. 317 – 325. Trimiterile citatelor urmează aceeaşi ediţie, însă ele au fost cel mai adesea amplificate prin citarea întregului pasaj de referinţă.

Mulţumesc pe această cale distinsei doamne Anca Vasiliu pentru îndrumările bibliografice primite. Sunt

Notă introductivă recunoscător părintelui profesor Wilhelm Dancă de la Universitatea din Iaşi, pentru materialul bibliografic pus la dispoziţie.

Publicarea acestui tratat în versiune română are ca precedent colocviul intitulat „*Fundamentul sistemului ştiinţelor*" din cadrul „*Saloanelor Rebreanu*" din 2 – 4 decembrie 1998, de la Bistriţa. Organizatorii „*Saloanelor*", domnul profesor Mircea Oliv de la Universitatea din Cluj şi domnul Gavril Ţărmure, consilierul-şef al Inspectoratului pentru Cultură al judeţului Bistriţa Năsăud au avut amabilitatea de a-i invita pe Călin Botez, Bogdan şi Miruna Tătarii Cazaban, Radu Carp, Sorin Lavric, Valentin Cioveie, Claudiu Mesaroş, Andrei Bereschi şi Dan Matei. Rezultatul (parţial) al disputelor o reprezintă publicarea acestui tratat împreună cu comentariile prezente. Suntem recunoscători Editurii „Charmides" pentru deschiderea cu care a primit proiectul acestei versiuni.

Alexander Baumgarten

Tabel cronologici

1220 – La Universitatea din Paris, care funcţiona deja în maniera unei asociaţii de studenţi şi profesori (*universitas magistrorum et scholarium*, cum o numea un document de epocă), reprezentanţi ai călugărilor franciscani şi dominicani se stabilesc în calitate de profesori ai Facultăţii de Teologie. Alături de această facultate, exista Dreptul canonic, Medicina şi Facultatea de Arte. Ultima dintre ele a reprezentat un important nucleu de recuperare a culturii greco-arabe care începuse să

1 Tabelul cronologic prezintă câteva repere importante ale vieţii Sfântului Bonaventura şi câteva evenimente petrecute la Universitatea din Paris care clarifică disputa angajată tacit în Despre *reducerea artelor la teologie* în jurul temei adevărului. Pentru reperele biografice ale vieţii Sfântului Bonaventura, acest tabel cronologic are ca surse: Letterio Mauro, *Notizia – cronologia della vita e delle opere di San*

Bonaventura în Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio*, ed. Rusconi, 1985, pp. 67 – 75, E. Brehier, *La philosophie du Moyen Âge*, ed. Albin Michel, Paris, 1949, pp. 279 – 293, E. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, ed. Humanitas, 1993, pp. 406 – 408.

Tabel cronologic pătrundă de câteva decenii în mod masiv în Occident. Întâlnirea tradiţiilor franciscane, dominicane şi a magiştrilor „seculari" de la Facultatea de Arte oferă configuraţia problemelor filosofiei secolului al XIII-lea.

— La Bagnoregio, în Italia, se naşte Ioan din Fidanza, cel care va deveni, în tradiţia catolică, Sfântul Bonaventura.

— La Roccasecca, în Italia, se naşte Sf. Toma din Aquíno.

— Moare Sfântul Francisc din Assisi, întemeietor al ordinului minoriţilor.

— Papa Grigorie al IX-lea recunoaşte ca legală Universitatea din Paris, dându-i o anumită autonomie faţă de episcopia Parisului, prin bula *Parens scientiarium*.

— Tânărul Ioan din Fidanza este student al Universităţii din Paris, la Facultatea de Arte.

— Sf. Bonaventura devine *magister în atribus* al Universităţii din Paris. În acest an se înscrie la Facultatea de Teologie a aceleiaşi universităţi şi intră în ordinul minoriţilor. Ordinul deţinea una dintre catedrele de teologie ale facultăţii încă din anul 1219, în vreme ce dominicanii o ocupau pe cealaltă din anul 1229.

— Parcurgerea gradelor universitare îi îngăduie Sfântului Bonaventura să devină comentator al *Sentinţelor* lui Petru Lombardul. Începând cu acest an, compune opera sa principală, *Comentariul la Cartea Sentinţelor*.

— Papa Inocenţiu al IV-lea anulează dreptul dominicanilor şi franciscanilor de a mai preda la Universitate. Răspândirea, între franciscani, a

1221
1224/5
1226
1231
1235 1243
1250
1254

Ideilor lui Gioacchino da Fiore, precum şi ataşamentul faţă de

cultura greco-arabă manifestat de dominicani pot explica reticenţa papalităţii faţă de vechea permisiune primită de cele două ordine de a preda la Universitate. – 7 decembrie – Moare papa Inocenţiu al IV-lea.

1255 – 14 aprilie – Noul papă Alexandru al IV-lea înnoieşte permisiunea de a preda la Universitate pentru cele două ordine.

1256 – Polemica deschisă împotriva celor două ordine este preluată de Guillaume de Saint Amour, care scrie o lucrare Despre *pericolele celor mai recente timpuri* (*De periculis novissimorum temporum*) în care acuză atât pe franciscani cât şi pe dominicani de îndepărtare de la doctrina creştină şi cultivare excesivă a ştiinţelor. Sf. Bonaventura răspunde cu tratat *Despre desăvârşirile evanghelice* (*De perfectiones evangelicae*) iar Sf. Toma din Aquíno cu un tratat *împotriva celor ce atacă religia şi cultul lui Dumnezeu* (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*). Papa Alexandru al IV-lea, fiind alături de cele două ordine, condamnă scrierea lui Guillaume de Saint Amour.

— Pentru unii autori2 în acest an, Sf. Bonaventura compune tratatul *Despre reducerea artelor la teologie*.

— La Anagni, unde curia papală era retrasă, Albert cel Mare dispută o problemă delicată pentru întreg învăţământul parizian, prin care cere papei ca ordinele cerşetoare (franciscani.

2 Cf. *Prefaţă*, *2*.

Tubei cronologic dominicani) să poată preda la Universitate. Triumful său diplomatic pune cele două ordine, implicit, în faţa unei decizii fundamentale pentru istoria ulterioară a filosofiei europene, şi anume atitudinea faţă de paradigma culturii greceşti şi arabe recent pătrunse în mediul latin. Atitudinea foarte prudentă a franciscanilor, adoptarea multor teze greco-arabe de către dominicani şi entuziasmul cel mai adesea lipsit de discernământ al unor magiştri în arte dau întreaga noimă a polemicilor universitare ulterioare.

— Papa. implicat în polemicile universităţii pariziene, îi desemnează nominal pe Sf. Toma din Aquíno (din partea dominicanilor) şi pe Sf. Bonaventura (din partea franciscanilor) pentru a ocupa cele două catedre de teologie ale Universităţii din Paris. Deşi universitarii amână aproape un an de zile acceptarea numirii papale, ei cedează în faţa autorităţii ecleziastice în luna octombrie a anului 1257.

Sfântul Bonaventura se retrage din învăţământul universitar parizian şi primeşte sarcina conducerii ordinului minoriţilor. Pentru

Sf. Bonaventura începe o perioadă de călătorii în diferite centre franciscane, într-o încercare de unificare a ordinului care cunoscuse disensiunile ideilor lui Gioacchino da Fiore. Ieşirea din Universitate nu implica absenţa sa din polemicile universitare: discipolii săi creează o adevărată şcoală franciscană care se implică masiv în tensiunile universitare ale anilor 1270-L277, în

1257

Tabel cronologic care seriile de *Collationes* rostite de Sfântul Bonaventura vor juca un rol semnificativ.

1259 – Compune celebrul opuscul *Itinerariul minţii în Dumnezeu* (*Itinerarium mentis în Deum*) în care continuă tradiţia spirituală iniţiată de Sfântul Augustin, urmată şi retrăită de Sfântul Anselm şi, apoi, de şcoala victorină a secolului al XII-lea.

1260 – La cererea ordinului, compune *Legenda maior*, o biografie a Sfântului Franscisc din Assisi care va avea, pentru ordin, un statut cvasi-oficial, odată cu capitolul general al minoriţilor din anul 1263, de la Pisa. Textul reprezintă şi un gest de cenzură, fiindcă el atrage după sine distrugerea deliberată a tuturor celorlalte hagiografii existente ale Sf. Francisc.

1267 – Sf. Bonaventura rosteşte, începând cu data de 6

martie, o serie de conferinţe *Despre cele zece precepte* (*Collationes de decem praeceptis*), în care se îndreaptă împotriva ideii unităţii intelectului, a eternităţii lumii şi a determinismului astral, pătrunse în mediul latin prin tratatele greco-arabe recent traduse în limba latină. Polemica este îndreptată atât împotriva averroismului latin al lui Siger din Brabant, cât şi împotriva atitudinii ferme de recuperare a paradigmei peripatetice, atitudine adoptată de dominicani prin Albert cel Mare şi Sf. Toma din Aquíno.

1268 – începând cu data de 25 februarie, rosteşte o serie de conferinţe *Despre cele şapte daruri ale Sfântului Spirit* (*Collationes de septem donis Spiritus Sancti*) cu aceeaşi intenţie de implicare

Tabel cronologic

1269

1270

1272

În polemica universitară dintre dominicani, franciscani şi magiştri Facultăţii de Arte.

— Printr-un decret mai vechi al papei Grigorie al IX-lea,

Aristotel este interzis la Universitatea din Paris. Nestingherit, Sfântul Toma continuă să predea aristotelismul până în anul 1272. Totuşi, interpretările aristotelice ale câtorva magiştri în arte trezesc opoziţia concertată a franciscanilor şi a dominicanilor. Primul act al polemicii universitare găseşte cele două ordine într-o relativă conciliere, pentru ca ele să se despartă doctrinar în scurt timp.

— Albert cel Mare scrie un tratat *Despre cincisprezece probleme*, în care ia o atitudine critică în faţa paradigmei greco-arabe, criticând şi el ideea unităţii intelectului, a eternităţii lumii şi a determinismului astral, iar Sf. Toma din Aquíno scrie celebrul său tratat *Despre unitatea intelectului împotriva avenoiştilor*. La 10 decembrie, şi episcopul Étienne Templier al Parisului condamnă aceste teze, împreună cu altele, într-o serie de 13 propoziţii citate. Alături de Albert şi Sf. Toma, Sf. Bonaventura este unul dintre iniţiatorii listei condamnărilor, prin cele două serii de conferinţe menţionate3.

Universitatea din Paris actualizează instituţional polemica teoretică şi se fragmentează: Facultatea de Arte se retrage sub conducerea lui Siger din Brabant. Universitatea va fi reunificată de Petrus din Auvergne, ca rector numit de papalitate, în anul 1275.

După E. Brehier, op. cit., p. 280 sqq.

Tabel cronologic

1273 – 9 aprilie. Sf. Bonaventura rosteşte o serie de *Comentarii la Hexaemeron*, prin care este direct implicat în polemicile universitare. Este ales cardinal şi participă la conciliul ecumenic din

Lyon.

1274 – în luna mai, grav bolnav, părăseşte conducerea ordinului. Se stinge din viaţă la 15 iulie. Sfântul Toma din Aquíno murise cu numai câteva luni în urmă, la 7 martie. Cei doi sfinţi lasă în urmă o universitate devenită teatru de luptă al principalelor tradiţii ale filosofiei europene de până atunci, în care confruntarea dintre franciscani şi dominicani va avea repercusiuni enorme asupra întregii gândiri teologice, filosofice şi cosmologice ulterioare.

1277 – episcopul Étienne Templier, printr-o comisie condusă de magistrul secular Henri din Gând, condamnă la data de 7 martie o serie de 219 propoziţii, în care franciscanii poartă o victorie asupra dominicanilor şi obţin condamnarea a numeroase teze tomiste. Scrisoarea de condamnare devine celebră prin enunţarea teoriei „dublului adevăr", anume „*unul potrivit credinţei şi altul potrivit*

raţiunii". Tema dublului adevăr reprezintă puntea de legătură tacită dintre paradigma culturii greco-arabe, problemele filosofiei secolului al XIII-lea şi tratatul *Despre reducerea artelor la teologie*.

Prefaţă

Prefaţă

Ordinea ştiinţelor ca fenomenologie a spiritului

J. *Despre titlul şi perioada compoziţiei tratatului*

Sfântul Bonaventura a scris, probabil la Paris, între anii 1256 şi 1269, un tratat *Despre reducerea artelor la teologie*, în care aplică teoria iluminării divine a cunoaşterii unei posibile taxonomii a ştiinţelor.

Problemele pe care le ridică tratatul ţin, pe de o parte, de contextul filosofic al secolului al XIII-lea, iar pe de altă parte de felul în care Sf. Bonaventura reuşeşte să producă, în interiorul tradiţiei augustiniene al cărei continuator este, după Sf. Anselm şi Sf. Bernard, un sistem al ştiinţelor în care adevărul este motivat de iluminarea divină. Sistemul care reiese din acest efort al Sfântului Bonaventura se manifestă, vom încerca să susţinem, asemeni unei fenomenologii a spiritului, în care fiinţa divină abstractă se manifestă în ordinea ştiinţelor într-o determinare progresivă, până la determinarea sa maximă, atât cât îi este dat omului să cunoască, în teologie.

Problemele care ţin de contextul filosofic al secolului al XIII-lea sunt în mare măsură legate de întrebarea: oare acest tratat reprezintă o atitudine a Sfântului Bonaventura în polemica universitară a finalului secolului al XIII-lea, generată de prezenţa în mediul universitar parizian a teologiei creştine; puse faţă în faţă cu paradigma filosofică greco-arabă care fusese adusă în mediul parizian la începutul secolului? Dacă răspunsul nostru este afirmativ, atunci înseamnă că modelul reducerii artelor la teologie se raportează la câteva modele concurenţiale, propuse în general de magiştrii parizieni ai Facultăţii de Arte (Siger din Brabant şi Boetius din Dacia) a Universităţii din Paris.

Problemele care ţin de geneza sistemului ştiinţelor în interiorul tradiţiei augustiniene depind de analiza elementelor neoplatonice prezente în text şi a modului în care Sf. Bonaventura înţelege problema universalului. Faptul că Dumnezeu este cel care se manifestă pentru ca gândirea să îl poată căuta (teză preluată, eventual, de la Sf. Anselm din Canterbury, pentru care condiţia prealabilă a demonstrării existenţei lui Dumnezeu este ca acesta din urmă să inspire în prealabil

gândirea1) demonstrează faptul că Sf. Bonaventura este un continuator al tradiţiei augustiniene a Dumnezeului descoperit „în sine mai adânc decât sine însuşi" şi al tradiţiei anselmiene pentru care credinţa este prealabilă înţelegerii.

Pentru a răspunde acestor două tipuri de probleme, putem explica sensul titlului şi datarea tratatului. Titlul *De reductione* atrium *ad theologia m* conţine termenul *reductio*, a cărui semnificaţie (indiferent de cum l-am traduce în română, ca *readucere*, sau *conversie*, sau *convertire*, sau, pur şi simplu, *reducere*) se referă la posibilitatea demonstrării

cf. Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion*, ed. „Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, pp. 9-L2.

Prefaţă raţionale a faptului că toate ştiinţele sunt menite să descopere în obiectul lor specific o structură comună, şi aceasta este structura Treimii creştine. Dar, de vreme ce obiectul propriu al teologiei este studiul Treimii, înseamnă că fundamentul oricărei ştiinţe este teologia. Prin urmare, *reducerea* ştiinţelor pare a fi o *recunoaştere* a unui model comun în fiecare ştiinţă. Dar, câteva pasaje care reiau în text verbul *reducere2*, sugerează faptul că termenul *reductio* este un antonim pentru *emanatio*, pomenit în text la începutul paragrafului 1. Ori, cuplul terminologic *emanatio / reductio*, ca şi cuplul *productio / conversie* reiau o terminologie neoplatonică (*proodos / epistrofe3*) care desemnează proveniența din Unul divin originar a multiplului, în cadrul individuării, şi procesul invers, de revenire a multiplului în Unul, prin dorinţa de recâştigare a propriei origini. Cel din urmă proces este denumit, în terminologia filosofică latină, fie prin *conversie*, fie prin *reductio4* Aceasta înseamnă că există o emanare divină a condiţiei de posibilitate a cunoaşterii (aceasta este lumina inteligibilă divină, aşa cum apare ea şi în *Itinerariul minţii în Dumnezeu5*, după teoria augustiniană a iluminării divine) şi o replică a ei, ca *reductio*, prin care ştiinţele se convertesc în cunoaşterea originii tuturor cunoştinţelor, înţeleasă ca teologie.

2 De exemplu, paragrafele 4 (în final), 7 şi 8 (la început)

3 Pentru analiza sensului neoplatonic al termenilor şi pentru trimiterile la opera lui Plotin, cf. F. Peters, *Termenii filosofiei greceşti*, ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 94 şi p. 234

4 4 Cuplul este redat în alte texte prin termenii *recessum/accesum* (cf. de ex. Albertus Magnus, *de quindecim*

problematibus, în Albert Magni *Opera*, vol. XVII / 1, continens *De unitate intellectus*, *De XV problematibus*, Monasterii Westfalorum în acelibus Aschendorf, 1975, pp. 31-32.

cf. Sf. Bonaventura, *Itinerariul minţii în Dumnezeu*, traducere, note şi postfaţă de Gh. Vlăduţescu, ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1994

Al *Baumzarten* în privinţa datării posibile a tratatului, ediţia italiană a lui Letterio Mauro6 propune, urmând probabil ediţia franceză a lui P. Michaud Quantin7, anul 1256, (acelaşi an în care Sf. Toma redactase, se pare, tratatul *Despre fiinţă şi esenţă*). Dimpotrivă, ediţia de la Quaracchi a operelor Sfântului Bonaventura8 indică anul 1269. Dacă prima variantă este corectă, atunci tratatul are un caracter în mai mică măsură polemic, deoarece problemele legate de întemeierea adevărului teologic apar în controversele universitare abia către anii 1270-L2779, dar are o mare importanţă ca moment al dezvoltării tradiţiei mistice augustiniene. Dacă, dimpotrivă, este adevărată ultima variantă, atunci tratatul trebuie citit ca un act polemic faţă de teoria dublului adevăr (unul potrivit filosofiei, altul potrivit teologiei, teorie incriminată în condamnările lui Templier la adresa averroismului latin al Facultăţii de Arte a Universităţii pariziene). Oricare din cele două variante ar fi adevărate, este evident că ambele componente se cuvin analizate, pentru că, oricând ar fi fost scris, tratatul este o luare de poziţie atât în interiorul tradiţiei proprii, cât şi un dialog, direct sau indirect, cf. Bonaventura da Bagnoregio, *Hinerario dell'anima a Dio – Breviloquio – Riconduzione delle am alia theologia*, ed. Rusconi libri, Roma, 1985, p. 71

cf. Saint Bonaventure, *Les six lumières de la conaissance*. *De reductione atrium ad theologia m* – texte latin et trad. française, introduction et notes par P. Michaud Quantin, ed. Franciscaines, Paris, 1971, pp. 8 – 9, volum care, din păcate, nu ne-a fost accesibil.

8 Sancti Bonaventurae *Opera omnia*, ad Claras Aquas, 1891

9 Anume perioada în care episcopul Étienne Templier al Parisului promulgă cele două celebre liste de condamnare a susţinerilor averroismului latin al lui Siger din Brabant şi Boetius din Dacia, când Albert cel Mare scrie *Despre cincisprezece probleme*, Sfântul Toma din Aquíno scrie *Despre unitatea intelectului „împotriva averroiştilor*, iar Sfântul Bonaventura rosteşte celebrele sale conferinţe despre cele şase zile ale creaţiei (*Collationes în Hexaemeron*), unde polemizează cu averroismul latin. Totuşi, problemele erau deja

prezente în mediul universitar încă din anii 1225-L240 (cf. R.A. Gauthier, citat mai jos).

Prefaţă cu contextul filosofic al secolului în care a trăit Sf. Bonaventura.

2. Obiectul şi argumentul tratatului

Ideea de a descoperi fundamentul teologic al tuturor ştiinţelor nu este cu totul nouă în contextul filosofiei medievale. Deja Hugo de Saint Victor, în *Comentariul* său la *Ierarhia cerească* a lui PseudoDionisie Areopagitul anunţă un asemenea proiect, deşi în tratatul *Didascalicon* (citat direct şi indirect de Sf. Bonaventura de mai multe ori în tratatul de faţă) propune o împărţire a ştiinţelor în care baza o constituie filosofia: *„filosofia se divide în teorie, practică, mecanică şi logică. (...) Partea teoretică se divide în teologie, matematică şi fizică". 12* Aşa cum se observă, ceea ce la Sf. Bonaventura este *reductio* (ca şi concept de provenienţă neoplatonică, cum am văzut mai sus) la Hugo de Saint Victor nu este deocamdată decât o simplă *divisio*, care nici nu are la bază teologia, ci filosofia.

Motivul acestei diferenţe s-ar putea să-L găsim într-o oscilare a tradiţiei în ceea ce priveşte raportul dintre filosofie şi teologie, dar şi în faptul că teologia se constituie ca ştiinţă care dispune de un obiect determinat strict de cercetare şi corespunde cu o facultate în cadrul universităţii pariziene abia în secolul al XIII-lea. Deşi este foarte adevărat că expresia arhicunoscută (ţinând şi de o *vulgata* a istoriografiei filosofiei medievale) a „filosofiei servitoare a teologiei *philosophia ancilla theologia e*" lansată în secolul al XI-lea

10 cf. Hugo de Saint Victor, *Expositio în Hierarch. coelestii Dionyssii*, liber II, cap. 1

1 cf. Hugo de Saint Victor, *Eruditio didascalicae*, liber II, cap.2.

12 cf. Patrologia latina, vol. 176, coli. 752 c. Pentru Hugo de Saint Victor, teoria se referă la contemplare, practica are sens etic, mecanica are sens de acţiune, iar logica este instrumentul de cercetare al celorlalte activităţi, în general.

de Petrus Damianus13 a circulat în tot Evul Mediu latin şi a fost interpretată variat1, semnificaţia termenului *theologia* nu trebuie totuşi, preluată necritic. Avem în vedere avertismentul lansat de Amos Funkenstein15 prin care termenul *theologia* are un domeniu clar definit faţă de filosofie abia în secolul al XIII-lea, când teologia este reprezentată instituţional la Universitatea din Paris printr-o facultate

specială, concurentă facultăţii de Arte (care reprezenta „filosofia" 17).

Ori, este adevărat că în acest din urmă context scrie Sfântul Bonaventura. Mai mult, pentru Sfântul Augustin, problema nici nu se pune, el fiind de acord cu faptul că toate ştiinţele reprezintă o „exersare a sufletului – *exercitatio animi*" în vederea filosofiei, iar relaţia cu Dumnezeu înseamnă în primul rând rugăciune şi înălţare spirituală, dar nu deosebire necesară între teologie şi filosofie. Această

13 cf. Petrus Damianus, *De divina otnnipotentia*, în *Patrologia latina*, vol.

145, coli. 603

14 cf. J. Chevalier, *Histoire de la Philosophie*, III, ed. Universitaires.

Paris, 1992, p. 281

cf. Amos Funkenstein, *Teologie şi imaginaţie ştiinţifică*, ed.

Humanitas, 1998, p. 10 16 cf. Tabelul cronologic

7 într-un sens mai restrâns, exagerând mult nuanţele, putem spune că Facultatea de Arte reprezenta paradigma filosofică greco-arabă care „invadase" în secolul al XIII-lea mediul cultural european. 18 cf. Henri Irénée Marrou, *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice*, ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 233 – 234. Astfel, H.l. Marrou spune: „Studiul artelor liberale nu va fi îndreptăţit decât dacă – şi doar în măsura în care – se lasă subordonat cu strictete dobândirii adevărului aducător al fericirii supreme. În secolul al XIII-lea, unul dintre maeştrii augustinismului medieval, Sfântul Bonaventura, va vorbi despre o *reductio atrium ad theologia m* – „subordonare a artelor liberale teologiei": nu vom trăda spiritul maestrului său Augustin spunând că, în viziunea acestuia, cultura filosofică reclamă o *reductio atrium ad philosophiam* – „*subordonare a artelor liberale filosofiei*". Cum se observă, Marrou traduce *reductio* ca subordonare, ceea ce poate fi adevărat în intenţia Sfântului Augustin, dar în intenţia Sfântului

Prefaţă observaţie trebuie să ne conducă spre concluzia că Sfântul Bonaventura implică în mod mai mult decât probabil termenul *theologia*, din titlul tratatului său, într-o polemică cu un model concurenţial care nu vine din trecut, ci cu unul care îi este contemporan.

Argumentul principal cu care Sf. Bonaventura îşi demonstrează teza este acela că în oricare ştiinţă (adică în orice mod de cunoaştere,

în cele şapte arte mecanice, în cadrul percepţiei, în filosofia raţională, în cea naturală şi în cea morală) întâlnim o structură trinitară analogică cu structura Treimii creştine. Ori, ştiinţa care studiază la modul propriu Treimea este teologia. Prin urmare, există o subordonare a artelor liberale (care reprezintă totalitatea ştiinţelor, pentru Sf. Bonaventura) faţă de teologie. Dar Sf. Bonaventura doreşte mai mult, anume ca subordonarea să devină o *reductio*, opusă lui *emanatio*. Proiectul teoretic este atins prin teoria iluminării divine, de provenienţă augustiniană, dar cu rădăcini peripatetice. Teoria susţine că orice cunoaştere intelectuală este cu putinţă dacă şi numai dacă lumina divină, având un caracter inteligibil, iluminează speciile inteligibile ale intelectului uman, pentru a cunoaşte realul dat în experienţă.

Acestui fapt i de adaugă acela că mintea umană este concepută în toată tradiţia augustiniană ca o imagine a Treimii divine: deja în cartea a X-a din *Despre Treime*, Sf. Augustin anunţă intenţia sa de a demonstra că raporturile facultăţilor cunoaşterii (memorie, inteligenţă, voinţă) sunt analogice persoanelor Treimii, iar Sf. Anselm din

Bonaventura nu poate fi adevărat, aşa cum am încercat să arătăm mai

Buă FĂTN 4 t?"?"? *în Evul Medi*u' ed Humanitas, Bucureşti 1995, p. 413, teoria iluminării înseamnă „explicarea prezentei nemăfa hi " Umană Prin a<unea „Lt? * nemijlocita a ideilor divine asupra intelectului".

Al. Baumgarten

Canterbury preia ideea în *Monologion*, la sfârşitul secolului al XI-lea. Sf. Bonaventura o prezintă în forma sa (clasică) în *Itinerariul minţii în Dumnezeu*, III, pentru ca în *Despre reducerea artelor la teologie*, 13, ea să apară în triada voinţă – dorinţă – intelect.

Pentru ca un asemenea model să fie posibil, este nevoie de precizarea statutului universalului. Adoptând teoria trimodală, a universalului *in re*, *post rem* şi *ante rem*, Sfântul Bonaventura sugerează21 că universalul prezent în mintea divină acţionează ca o lumină asupra universalului din intelectul nostru, punându-L în posibilitatea de a abstrage universalul din lucruri, iar adevărul cunoştinţei constă în coincidenţa celor trei universalii.

Consecinţa principală a acestei scheme teoretice este imensă,

dacă o raportăm la temele filosofiei secolului al XIII-lea. Urmarea acestui tratat este că orice cunoştinţă corect întemeiată este simultan una revelată, astfel încât corectitudinea logică a raţionamentului iluminat de inteligibilul divin ar produce adevărul cunoştinţei. Prin urmare, nu pot exista teze care să fie contrarii celor prezente în textele revelate, deşi acestea din urmă pot fi interpretate literal, alegoric şi anagogic22. Dar, această aserţiune vine în contradictoriu cu ceea ce filosofia tomistă susţinea, în urma lui Maimonide: există teze (cum ar fi, de exemplu, aceea că lumea este eternă) care pot fi susţinute dacă sunt necontradictorii, chiar dacă ele sunt contrare, în aparenţă, dogmelor creştine23. Credem că regăsim în această opoziţie

10 cf. Sf. Anselm din Canterbury, *Monologion*, cap. 67, ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998, p. 122. Pentru o analiză mai largă a temei, cf. J. Chevalier, op. cit., vol. 11, p. 267 – 269.

21 cf. paragrafele 4 şi 20 ale tratatului, împreună cu notele aferente, care trimit la alte contexte bonaventuriene ale temei statutului universalului.

22 cf. paragraful 5 al tratatului şi notele aferente.

23 cf. textul *Despre eternitatea lumii* al Sfântului Toma din Aquíno *în volumul* Aristotel, Plotin, Augustin… etc, (fragmente sau tratate)

Prefaţă cu tomismul una dintre sursele de inspiraţie ale tratatului Sfântului Bonaventura.

Vom cerceta, aşadar, în următorul paragraf, raporturile tratatului cu problemele disputelor pariziene ale anilor 1270-L277, iar în paragraful care va urma apoi vom aborda o analiză a tratatului în sine, ca un posibil model de fenomenologie a spiritului.

3. Modelul concurenţial şi tema dublului adevăr în ziua de 1 decembrie 1270, episcopul Étienne Templier al Parisului condamnă o serie de 13 propoziţii, susţinute, se pare, în mediul Facultăţii de Arte, de către câţiva magiştrii seculari (Jean de Jandun, Siger de Brabant, Aubry de Reims etc). Aceştia reprezentau un grup de intelectuali pregătiţi să adopte, mai mult sau mai puţin critic, paradigma filosofică a antichităţii greceşti şi a evului mediu arab, disponibilă în texte traduse în latină de-a lungul întregului secol al XIII-lea24. Aceste teze condamnate sunt, multe dintre ele, contrare tezelor credinţei (de exemplu, faptul că lumea este eternă, sau faptul că cerul guvernează acţiunea oamenilor etc). Dar, sciziunea dintre cele două poziţii, anume

aceea a teologilor şi aceea a „artiştilor" (adică a profesorilor şi studenţilor de la Facultatea de Arte), este

Despre eternitatea lumii, ed. Iri, Bucureşti, 1999. În acelaşi volum se găseşte şi tratatul lui Boetius din Dacia, *Despre eternitatea lumii*, scris pe la 1275, în care filosoful olandez preia ideea lui Maimonide şi propune posibilitatea existenţei unor paradigme ştiinţifice explicative a lumii naturale care nu au nimic comun cu presupoziţiile teologiei şi care funcţionează independent de ea.

24 Pentru o listă a acestor texte, cf. E. Grant, *A Source Book* în *Mediaeval Science*, edited by E. Grant, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1974

Al *Baumgarten* mult mai adâncă şi ţine de două viziuni fundamental diferite asupra lumii.

În anul 1277, în ziua de 7 martie, condamnarea se repetă, de această dată cu 219 propoziţii, între care multe erau tomiste. Includerea tezelor Sfântului Toma în grupul tezelor condamnate arată încă un fapt important: filosofia secolului al XIII-lea opunea trei grupări, nu două, cum s-ar părea: de o parte Sf. Bonaventura, cu franciscanii, care credeau în litera revelată a Scripturii fără a avea nevoie prea mult în ştiinţă de paradigma greco-arabă (dacă artele se reduc la teologie!), apoi Sf. Toma şi Albert cel Mare (dominicanii, în neîntreruptă concurenţă cu franciscanii), pentru care paradigma greco-arabă conţine un bun aport în explicarea teologiei, şi, în fine, grupul „artiştilor". Ce îi opunea, de fapt?

În textul condamnării de la 127723 există o frază memorabilă pentru istoria filosofiei, prin care „artiştii" sunt acuzaţi că ar profesa o doctrină a dublului adevăr: „*Ei spun că unele lucruri sunt adevărate potrivit filosofiei, dar nu şi potrivit credinţei catolice, ca şi cum ar exista două adevăruri contrarii*". Sursa (mult mai subtilă decât această formulare categorică, dar de negăsit ca atare în textele incriminate26) se găseşte în tratatul lui Boetius din Dacia *Despre eternitatea lumii*, publicat cu câteva decenii în urmă într-o ediţie critică. Filosoful olandez susţine că între credinţă şi filosofie nu există nicio contradicţie, deoarece adevărurile filosofiei sunt relative (ele sunt *secundum quid*) în vreme ce

Chartularium Universitatis Parisiensis, contulit Henricus Deniile, O.P. auxiliante Aemilio Chatelain, Tomus I, Paris, ex typis fratrum Delalain, 1889, pp. 543 – 555

— *6* La aceeaşi concluzie ajunge şi Alain de Libera, în *Penser au Moyen Âge*, ed. du Seuil, Paris, 1991, p. 128

Boetii de Dacia Tractatus de aeternitate mundi, *editio altera auctoritate codicum mânu scriptorum revisa et emendata*, edidit Sajo Geza, Berlin, Walter de Gruyter et Co. 1964

Prefaţă adevărul credinţei este absolut (*simpliciter*), iar raportul de contradicţie dintre aceste două adevăruri este lipsit de sens. Ori, aceasta înseamnă pur şi simplu că orice ştiinţă discursivă, care pleacă de la nişte premise asumate şi ajunge la nişte concluzii se întemeiază pe altceva decât pe revelaţii, iar adevărul ei nu este întemeiat cu necesitate. Pe de altă parte, credinţa este inspirată. Dar teologia nu este doar credinţă, ci o asumare a credinţei într-un spaţiu al discursului întemeiat argumentativ! De fapt, textul lui Boetius vrea să sugereze, în subtext, aşa cum remarcă Étienne Gilson într-un articol29, că teologia nu este ştiinţă şi, prin urmare, filosofia şi credinţa coexistă. Cu acest răspuns (care poate fi interpretat şi ca o concurenţă între cele două facultăţi în dispută ale aceleiaşi Universităţi) ne aflăm exact la antipod în raport cu tezele tratatului Sfântului Bonaventura.

Pe de altă parte, în tratatul său *Despre eternitatea lumii*, şi Sf. Toma din Aquíno este de părere că ştiinţa poate susţine propoziţii contrare, în aparenţă, teologiei, dacă ele

28 „Şi apoi, nu este nicio contradicţie între credinţă şi filosof. De ce protestezi atunci contra filosofului, deşi eşti de acord cu el? Tu nici nu crezi că filosoful, care şi-a dedicat viaţa sa studiului înţelepciunii, a contrazis adevărul credinţei catolice, ci mai mult te străduieşti, fiindcă ai o înţelegere mediocră în raport cu filosofii, care au fost şi sunt înţelepţii lumii, ca să poţi înţelege cuvintele lor. (…) Şi nici nu este adevărat ceea ce spun unii, cu intenţie rea (…) ei spun că un creştin, în acest fel, nu poate fi filosof, fiindcă este constrâns de legea lui să distrugă principiile filosofiei. Este însă fals aceasta, deoarece creştinul admite concluzia, care a reieşit cu argumente filosofice, că nu se poate raporta la cele prin care s-a conchis astfel, chiar dacă ar fi conchis prin cauze naturale. El admite că nu se poate raporta la faptul că un om mort nu va reveni la viaţă nemediat acelaşi ca număr prin cauzele naturale prin care este admis <acest Lucru>. El totuşi admite faptul că poate să se raporteze astfel la cauza superioară, care este cauza întregii naturi şi a întregii fiinţe cauzate. De aceea creştinul, dacă pricepe cu subtilitate, nu este constrâns ca din legea lui să distrugă

principiile filosofiei, ci salvează credinţa şi filosofia, fără a o corupe pe niciuna".

— Boetius din Dacia, op. cit., p. 159 cf. *Boece de Dacie et la double verité*, în *Archives d'Histoire doctrinnaires et Littéraires du Moyen Âge*, XXII, pp. 81 – 99, 1955

Al. Baumgarten sunt coerente între ele, fiindcă ipotezele cu care lucrează ştiinţa sunt independente de teologie (ca, de exemplu, propoziţia „lumea este eternă", care nu contravine doctrinei creaţiei din nimic, revelate în Scriptură).

Credem că putem citi tratatul Sfântului Bonaventura ca o împotrivire la aceste direcţii de gândire, chiar dacă el a fost scris mai devreme. (Sf. Bonaventura se stinge din viaţă în acelaşi an cu Sf. Toma, 1274, dar în deceniile cinci şi şase ale secolului ideile greco-arabe erau deja în vogă la Paris °.)

Dar care era fundamentul filosofic al deosebirii dintre cele trei grupări? Tradiţia greco-arabă aducea cu sine o idee peripatetică cu implicaţii ontologice importante: lumea este separată într-o zonă sublunară şi una celestă, iar zona celestă are un caracter inteligibil şi sensibil. Cerul inteligibil este conţinătorul speciilor inteligibile, care pot avea legătură cu cele din mintea omului prin cunoaştere, şi cu inteligibilul din natură. Astfel se explică determinismul astral al „artiştilor", de care se contaminează, totuşi, în câteva rânduri chiar şi Sf. Bonaventura31. Ori, cerul inteligibil, care conţine astfel întreaga ştiinţă în potentă, are trei determinaţii fundamentale: 1) el nu instituie adevărul ca pe o revelaţie divină, 2) apoi, el intră în concurenţă directă cu ideea iluminării divine din tradiţia augustiniană, moştenită de Sfântul Bonaventura şi explicată de noi în paragraful anterior, şi 3) el instituie un adevăr discursiv şi disputabil care nu are nicio legătură cu credinţa (ceea ce confirmă propoziţiile lui Boetius din Dacia). Dar, în acest caz, universalul este în cerul inteligibil, şi nu în mintea divină.

În concluzie, dacă admitem că universalul este conţinut într-un „cer" inteligibil, care este cel al raţiunii

50 cf. R.A. Gauthier, *Notes sur les debuts (1225-L240) du premier averroisme*, în *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1982, pp. 318 – 374 cf. Breviloquium, II, cap.4

Prefaţă polemice, care poate argumenta şi corecta teze şi paradigme de cunoaştere la infinit, în bun stil popperian, atunci artele se reduc la filosofie, iar teologia nu mai are obiect şi deci ea nu este

ştiinţă, deoarece Dumnezeu este inefabil. Dar dacă admitem că universalul este ideea divină, atunci vom concede la o reducere a artelor la teologie şi la o întemeiere necesară a adevărului. Din această poziţie a problemelor reiese o aserţiune interesantă care poate fi reţinută pentru o posibilă cercetare asupra posibilităţii constituirii teologiei ca ştiinţă care are un obiect determinat şi despre care discursul poate rosti adevărul: deşi niciunul dintre participanţii la polemică nu ajung să spună acest lucru, totuşi credem că putem spune că, dacă teologia este ştiinţă, atunci ea trebuie să fie fundament al ştiinţelor. Dimpotrivă, dacă teologia nu este fundament al ştiinţelor, atunci ea nici nu poate fi o ştiinţă în sine.

Analiza contextului filosofic al scrierii tratatului ne ajută să recuperăm un sens al lui: adevărul ştiinţelor este întemeiat în mod absolut necesar dacă şi numai dacă şi teologia este o ştiinţă. Dacă adevărul ştiinţelor este doar premisă de lucru, atunci trebuie să admitem că teologia este o pseudoştiinţă J. Dar, dacă presupunem varianta Sfântului Bonaventura, atunci înseamnă că ordinea ştiinţelor este o progresivă dezvăluire a adevărului divin, şi este firesc ca această ordine să poată fi povestită în maniera unei scurte fenomenologii a spiritului.

Al. Bawngarten j2 Nu este locul unei opţiuni aici, de vreme ce opţiunea aparţine cu adevărat numai spiritului (pe drept franciscan) realmente îndrăgostit de lumina inteligibilă divină. De fapt, aceasta şi este condiţia pusă de Sf. Anselm în *Proslogion*: „*credo ut intelligani*”. Credem însă că apropierea lucidă de problemă este, în felul ei, o parte de lumină.

Sistemul ştiinţelor ca o fenomenologie a spiritului

Tratatul Sfântului Bonaventura începe printr-o observaţie (paragr. l) „*întreaga iluminare a cunoaşterii este internă*”, ceea ce înseamnă că, orice s-ar povesti despre trecerea spiritului prin lume, în încercarea lui de a se ordona pe sine, istoria lui este a lui şi numai a lui, deşi fiecare moment al său pare să-L înstrăineze de sine, pentru a citi deja într-un orizont hegelian textul, numai atât cât el o permite.

Şi totuşi, primele secvenţe ale tratatului restrâng brusc interpretarea noastră: Sf. Bonaventura începe prin a enumera o serie de arte „mecanice”, şapte la număr, despre care Hugo de Saint Victor deja spusese că trebuie puse în analogie cu cele şapte arte liberale33. Urmează, în al doilea rând, o analiză a simţurilor, după care ştiinţele se

ordonează în număr de cinci, în funcţie de cele cinci elemente. Cunoaşterii sensibile îi urmează, totuşi, un drum ascendent (paragr.3 – 4) pentru ca în al treilea rând să fie descoperită lumina filosofiei, împărţită în trei (raţională, naturală şi morală), fiecare din diviziuni având câte trei diviziuni la rândul lor. Ultima secvenţă ne conduce la adevărul Scripturii, ca adevăr mântuitor. Iată ordinea, pare să ne spună textul, lăsând deoparte preocuparea pentru sensul propriu-zis al drumului.

La paragraful 6, tratatul pare că s-a şi încheiat, fără a fi fost înţelese nicio clipă medierile, trecerile de la un moment la altul. Ba chiar ordinea ştiinţelor nu pare a fi prea întemeiată: de ce ar fi primul moment intelectul (artele mecanice) şi apoi să îi urmeze senzaţia? Sfântul Bonaventura nu pare, totuşi, derutat în această trecere de la paragraful 6 spre paragraful 7. El propune o soluţie salvatoare, cea care îi dă, am propune cu titlu de interpretare, schema finală a unei cf. Hugo de Saint Victor, *Eruditio didascalicae* (*Didascalicon*, la Sf. Bonaventura), P.L. voi. 176, 760 a-b

Prefaţă mici fenomenologii: paşii de urmat sunt şase, ei corespund celor şase zile ale creaţiei, lăsând cea de-a şaptea zi plenitudinii contemplării. Şi, în acest moment, textual, istoria reîncepe şi tratatul este rescris.

Lumina divină inteligibilă pleacă de această dată de la sine, aşa cum este ea *dată*, anume în Sfânta Scriptură. Dar aici încă nu există sens şi nici interpretare (am spune: în acest moment nici Sfânta Scriptură nu poate semnifica absolut nimic). Lumina inteligibilă trece în acest moment spre lumea sensibilă. În calitatea sa nouă, ea se descoperă pe sine sub trei aspecte, ca mediu, exerciţiu şi desfătare, regăsind astfel propria structură trinitară.

Dacă exerciţiul simţurilor şi desfătarea ce-o procură ele ţin de domeniul evidenţei, tema *medierii* este un câştig teoretic preţios. Tradiţia peripatetică deja sugerase că medierea (transparenţa) este indispensabilă actului comun dintre lucrul simţit şi simţitor, iar Scotus Eriugena sesiza tema mediatorului sub metafora luminii35. Ori, acest al treilea „termen" este cel care împlineşte analogia cu persoanele Treimii. El se prezintă în spaţiul percepţiei sensibile *ca imagine* (în text: *similitudo36*), şi din acest motiv lumina divină a medierii imaginii aparţine atât obiectului sesizat, cât şi facultăţii sensibile37. Vom vedea de acum încolo că accentul cade cel mai adesea pe acest al treilea

termen, poate ca o urmă (pentru a ne permite o discretă

’4 cf. Aristotel, *Despre suflet*, III, 1

5 cf. Anca Vasiliu, *Statutul imaginii în tradiţiile aristoteliciană*, *eriugeniană şi chartrează, în Altarul Banatului*, nr. 10-L2/1997, pp. 16 – 31, traducere de C. Vălcan.

’6 Condiţionarea cunoaşterii inteligibile de către imagine este anunţată de Aristotel în *Despre suflet*, III, 428 a 25 sqq. şi reluată şi de Sf. Toma din Aquíno (*Summa Theologia e*, I, Q.84, art. 7)

II Acest lucru corespunde cu teoria senzaţiei la Sf. Bonaventura, expusă de Étienne Gilson (cf. *Filosofia în Evul Mediu*, ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 412) după care atât simţurile cât şi obiectul sesizat au un rol deopotrivă pasiv şi activ în simţire.

Al *Baumgarten* bănuială) a trecerii prin ordinul franciscan a ideilor lui Gioachino da Fiore, cu numai câteva decenii înainte de scrierea tratatului Sfântului Bonaventura.

Plenitudinea simţurilor (gândită ca „*desfătare*”) cuprinde „*înţelepciunea divină*” în sine (paragr.10) dar simţurile sunt dublate de un alt şir de cinci simţuri, „*spirituale*”. Acest şir diferit de simţuri, pomenit deja în paragraful 3, au caracter mai degrabă intelectual decât senzorial, fiindcă ele pot fi, aflăm în text, „*contemplate*”. Cu ele, ne aflăm deja într-un spaţiu nou, în care lumina inteligibilă divină se redescoperă pe sine în lume prin puterea intelectului de a întreţine relaţii cu lumea din afară. Structura sa rămâne triadică, pentru că Sfântul Bonaventura ia în discuţie opera propriu-zisă, realizarea ei şi utilitatea ei, propunând, cu aceasta, un moment subiectiv, unul obiectiv şi unul sintetic al intelectului.

În plus, momentul utilităţii operei produse ridică o problemă pe care o descoperisem deja la nivelul percepţiei sensibile: finalitatea acţiunii este mereu, în tratat, *desfătarea*, care devine contemplare a realizării şi, implicit, desprindere de ea. În chip analogic, lumina inteligibilă divină, trecută de spaţiul senzaţiei şi de cel al intelectului, se contemplă pe sine, descoperind (spune Sf. Bonaventura) o primă treaptă a raţiunii, anume raţiunea ca discurs.

Ori, interpretând gândul Sfântului Bonaventura, acest moment (paragr.15) este, de fapt, primul moment de intersubiectivitate, cu toată lipsa aproape totală a temei alterităţii din text. Limbajul îl instituie pe semen, creând din vorbitor, ascultător şi haina cuvântului o nouă structură triadică, în care cititorul recunoaşte imaginea, tot mai

clară şi mai apropiată, a Treimii divine. Dar odată cu vorbirea, filosofia însăşi are acces, având în sine lumina inteligibilă divină, la lumea propriu-zisă, mai întâi ca fizică, apoi ca matematică şi în fine ca metafizică (cum spusese Sfântul

Prefaţă

Bonaventura în paragraful 4) sau în structura triadică formată de cunoaşterea trimodală38 (universalul divin, uman şi cel prezent în lume), modul de viaţă instituit în cunoaşterea operată de raţiune şi în fine, de ceea ce Sf. Bonaventura numeşte „*mediul uniriF* (paragr.22). Conceptul desemnează desprinderea de lume, ieşirea din spaţiul tocmai câştigat de raţiune. El este analogic, totuşi, cu conceptele de trecere de la senzaţie la intelect şi de la intelect la raţiune. Dar el nu mai este înţeles aici ca plenitudine şi desfătare, ci însăşi conţinutul acestei plenitudini se dezvăluie ca lipsă şi, prin urmare, suferinţă. Sf. Bonaventura dă un sens cu totul original aici „dispreţului faţă de lume – *contemptus mundi*", concept omniprezent în asceza creştină medievală. El este asumare a lumii, trăire a ei ca plenitudine şi urmare firească a acestei plenitudini. Urmează, pentru lumina intelectuală divină, pasul ultim şi revenirea la sine. Ea înseamnă, pentru Sfântul Bonaventura, închiderea cercului hermeneuticii scripturale: acum Sfânta Scriptură are sens, iar filosofia morală se redescoperă pe sine în plenitudinea sensurilor Scripturii (paragr. 23). Lumina inteligibilă divină revine la sine, odată ce determinaţiile concretului au fost câştigate în lumea senzaţiei, a intelectului şi a raţiunii.

Toate sensurile pe care am încercat să le găsim pe acest drum provin, în parte, dintr-o ispititoare analogie cu *Fenomenologia* lui Hegel. *Mutatis mutandis*, luând drept derizorie orice rapsodie lirică amestecată în jocul conceptelor, credem că cele două modele apar înrudite. Este aspectul cel mai important pe care am încercat să-L punem în lumină prin exerciţiul de analogii pe care l-am propus mai

Al. Baumgarten cf. paragraful 2 al interpretării noastre.

sus. Nu trebuie însă uitat că polemica anilor 1270-L277 adusese cu sine două modele coerente şi concurenţiale, iar sarcina onestă a analizei este o comparaţie atentă între ele.

De o parte, astfel, un model pentru care evenimentele cunoaşterii au un sens şi conduc către punctul lor de origine, înfăptuind o circularitate necesară, de la *datul* Scripturii la percepţie, la intelect şi la cele trei momente ale raţiunii, pentru a reveni plin de

determinaţii la Scriptură. Adevărul ştiinţelor se întemeiază aici în sens absolut, iar teologia întemeiază celelalte ştiinţe întrucât experienţa spiritului este condusă spre lumina Scripturii prin determinaţiile pe care această lume le oferă spiritului. Dar este, pentru Sf. Bonaventura, în cazul acestui sistem de idei, teologia o ştiinţă? Tratatul nu răspunde şi nici nu îşi propune să răspundă acestei întrebări. El lasă, mai degrabă, ca presupus un răspuns afirmativ. Singura preocupare „teologică" pe care „fenomenologia" Sfântului Bonaventura o sugerează este studiul Scripturii. Ori, obiectul dat al acestei ştiinţe este, în acest caz, deosebit de obiectul tuturor celorlalţi ştiinţe. Sensul lui se constituie nu în sine, ci prin parcurgerea însăşi a celorlalţi ştiinţe. „Reducerea" artelor la teologie nu impune cu necesitate, paradoxal, ca teologia însăşi să devină o ştiinţă, cât mai degrabă ca toate celelalte ştiinţe să aibă un aspect „teologic", în sensul de a viza sensul lor ultim, anume semnificarea Scripturii.

De cealaltă parte, un model al Dumnezeului inefabil cu adevărat, în care sensul mistic este în totalitate rupt de sensul raţiunii, dar care păstrează în schimb, ideea unui cer inteligibil în care reconstrucţia raţională, ca limită a umanului, îşi păstrează valoarea autonomă. Aici teologia în mod categoric nu este ştiinţă, în schimb modelele explicaţiei realului sunt etern ipotetice şi etern multiple. Exerciţiul raţiunii filosofice devine aici etern, iar această glorie survine în schimbul negării posibilităţii teologiei ca ştiinţă riguroasă.

29

Literal: unică materie., seminal.

Dumnezeu, ideale!

suflet., intelectuale sau: *raţiuni*

Sandi Bonaventurae De reductione atrium ad theologia m anagogic moral alegoric gramatică»

logică «A

retorică *" *cuvinte* fizică pp. zisă matematică J> lucruri metafizică individ familie stat mistic: triplă f lumină superioară (l. Graţie şi Sf. Scriptură)

(*inspiraţie*, *duce spre adevărul mântuitor*)

5. naturală \lumină interioarî

(filosofic) \ luminii obiceiuri – 6. morala (*prin descoperire*, *duce*

M.raţională lumină exterioară \→ 1. prelucrarea lânii

(2. arta mecanică) – 2. armurăria (*prin descoperire*, *duce la* 3.

agricultura *adevărul intelectual*) *întruchiparea artificială*) 4. arta pregătirii vânatului

5. navigaţia (*descoperire*. *duce la forma naturală*) 6. medicina lumină inferioară 7. arta teatrală

(3. cunoaştere sensibilă)

umoare gust evidenţa calităţii văz vapori

I pământ pipăit

Al. *Baumgarten*

Cele două modele par a depinde mai curând de opţiunea existenţială decât de exerciţiul raţiunii. Dar ele rodesc, în schimb, în istoria ulterioară a filosofiei. Odată cu anii 1270-L277, „cerul inteligibil" al raţiunii se desparte de cerul sensibil al astronomiei. Rămâne astfel calea deschisă pentru două teme mari ale istoriei gândirii: pe de o parte, ieşirea astronomiei din câmpul ştiinţelor matematice (unde o plasase ştiinţa antică, împreună cu aritmetica, geometria şi muzica) şi revoluţia cosmologică a secolelor următoare. Dar pe de altă parte, debutul filosofiei moderne, printr-o afirmare a certitudinii subiectivităţii carteziene, îşi are şi ea, dacă nu originea, cel puţin condiţia de posibilitate în contextul filosofiei secolului al XIII-lea, prin doctrina iluminării divine a subiectivităţii, prezente ca teză centrală în spaţiul şcolii de gândire franciscane.

Alexander Baumgarten

Despre reducerea artelor la teologie

Sfântul Bonaventura

Despre reducerea artelor la teologie

1.

„*Orice dat desăvârşit şi orice dar perfect provine* de *coborând de la Părintele luminilor*" * – spune Iacob în Oprimul capitol al *Epistolei* sale. În această spusă este atinsă [originea întregii iluminări şi totodată, alături de aceasta, este I sugerată aleasa emanaţie2 a luminii multiple care provine de la acea lumină primordială. Însă, deşi întreaga iluminare a cunoaşterii este internă, totuşi putem realiza o distincţie raţională, astfel încât să putem afirma că există o lumină *exterioară*, adică lumina artei mecanice, o lumină *inferioară*, adică lumina cunoaşterii sensibile, o lumină *interioară*, adică

Despre reducerea artelor la teologie lumina cunoaşterii filosofice şi o lumină *superioară*, adică lumina graţiei şi a Sfintei Scripturi. Cea dintâi lumină iluminează în raport cu *întruchiparea artificială*, cea de-a

doua în raport cu *forma naturală*, a treia în raport cu *adevărul intelectual*, a patra şi ultima în raport cu *adevărul mântuitor*.

Despre reducerea artelor la teologie

2.

Prima3 lumină, aşadar, care iluminează în raport cu *întruchipările artificiale*, ce sunt cvasi-exterioare şi care au fost inventate datorită unei nedesăvârşiri a corpului care trebuia suplinită, se numeşte lumina *artei mecanice*. Aceasta poate fi numită pe drept cuvânt *exterioară*, întrucât este, într-un fel, subordonată şi se îndepărtează de cunoaşterea filosofiei. Iar această lumină se împarte în şapte potrivit celor şapte arte mecanice, pe care le menţionează Hugo5 în *Didascalicon* şi care sunt prelucrarea lânii, arta construcţiei, agricultura, arta <pregătirii> vânatului, navigaţia, medicina, arta reprezentaţiilor.

Rostul clasificării lor se explică prin faptul că întreaga artă mecanică slujeşte fie spre *mângâiere*, fie *intereselor*, adică ajută la alungarea *tristeţii* sau a *lipsei*; cu alte cuvinte, fie *este de folos*, fie *desfată*, potrivit acelui vers al lui Horaţiu:

„*Poeţii vor să aducă un folos sau să desfete*.

…6

Despre reducerea artelor la teologie

Şi de asemenea:

„*Îşi atinge ţinta cel ce îmbină utilul cu plăcutul.'11*

Dacă arta mecanică slujeşte *mângâierii* şi desfătării, este vorba de *arta reprezentaţiilor*, care este arta spectacolelor, cuprinzând toate tipurile de cântece, de coruri, de instrumente, de creaţii dramatice sau de pantomimă. Dacă însă ea este pusă în slujba *intereselor* sau a realizărilor în raport cu exteriorul omului, poate servi la *apărarea* corpului, la *procurarea hranei* sau la *ceea ce se adaugă la acestea două*. Pentru *apărarea* corpului, se foloseşte fie de un material moale şi uşor, iar atunci vorbim despre *prelucrarea lânii*, fie de un material aspru şi tare, iar atunci e vorba de *arta construcţiei* sau arta făuririi8, care cuprinde tot ce se poate făuri fie din fier, fie din orice alt metal, din piatră sau lemn.

Dacă însă ea slujeşte *procurării hranei*, aceasta se poate întâmpla în două feluri, deoarece ne hrănim cu alimente *vegetale* sau *animale*. În cazul celor *vegetale*, vorbim despre agricultură. Dacă se au în vedere alimente animale, este vorba despre *arta* <*pregătihi*>

vânatului. Altfel spus, dacă stă în slujba *hranei*, aceasta poate să se realizeze în două feluri: ea ajută fie la *producerea* şi înmulţirea hranei, şi aceasta este agricultura, fie la *pregătirea* variată a hranei, iar aceasta este arta <pregătirii> vânatului, care cuprinde toate modurile de a pregăti hrana, băutura şi delicatesele, de care se ocupă brutarii, bucătarii şi hangiii.

Despre reducerea artelor la teologie

Arta <pregătirii> vânatului şi-a luat însă numele doar de la denumirea unuia <din cele trei moduri de pregătire>, datorită unei oarecare superiorităţi şi a unei anume demnităţi9.

Dacă însă este vorba despre *ceea ce se adaugă la acestea două*, aceasta se întâmplă în două feluri: fie *suplinind o lipsă*, şi atunci vorbim despre *navigaţie*, în care intră întreg *negoţul* celor necesare apărării sau hrănirii, fie *îndepărtând o piedică* şi o vătămare, iar atunci avem în vedere *medicina* care constă fie în prepararea medicamentelor, siropurilor sau a alifiilor, fie în îngrijirea rănilor, fie în amputarea membrelor, de care se ocupă chirurgia. Arta reprezentaţiilor este indivizibilă. Şi astfel rezultă rostul <clasificării artei mecanice>.

Despre reducerea artelor la teologie

3.

Cea de-a doua lumină, care ne iluminează în vederea perceperii *formelor naturale*, este lumina *cunoaşterii sensibile*, care se numeşte pe bună dreptate *inferioară*, deoarece cunoaşterea sensibilă porneşte de la o <facultate> inferioară şi are loc cu sprijinul luminii corporale. Iar această lumină se împarte în cinci, conform celor cinci simţuri. Augustin le menţionează *rostul* potrivit cu natura luminii elementelor, în cartea a III-a, în *Comentariul la Geneză*] *O*; căci lumina sau strălucirea ce duce la distingerea lucrurilor corporale, fie că există prin *evidenţa calităţii* sale şi printr-o anumită puritate (şi acesta este *văzul*), fie *se amestecă cu aerul* (şi acesta este *auzul*), fie *cu vaporii* (şi acesta este *mirosul*), fie *cu umoarea* (şi acesta este *gustul*), fie *cu masa pământului* (şi acesta este *pipăitul*). Căci spiritul înzestrat cu simţuri are natura luminii, din care se dezvoltă în nervi, a căror natură e limpede şi transparentă"; iar în aceste cinci simţuri se împarte după o puritate mai mare sau mai mică. Şi

Despre reducerea artelor la teologie astfel, deoarece corpurile simple ale lumii sunt cinci, adică patru elemente şi o a cincea esenţă12, omul are cinci simţuri corespondente celor cinci corpuri simple,

pentru ca el să poată percepe toate formele corporale; căci înţelegerea nu se realizează decât printr-o anume asemănare şi o armonie a organului şi a obiectului. Aceasta fiindcă un simţ e o natură determinată. Există şi o altă cale de a admite rostul simţurilor, iar pe acesta Augustin îl aproba şi pare raţional, deoarece la acest rost contribuie în acelaşi timp corespondente din partea unui organ, mediu şi obiect13.

Despre reducerea artelor la teologie

4.

A treia lumină care iluminează spre cercetarea *adevărurilor inteligibile*, este lumina *cunoaşterii filosofice*, care se numeşte *interioară* fiindcă cercetează cauze interioare şi ascunse, iar aceasta se face prin principiile disciplinelor şi a adevărului natural, care au fost dăruite omului în mod natural. Iar această <lumină> se împarte în trei14: *raţională*, *naturală* şi *morală*. Iar rostul acestei clasificări poate fi înţeles în felul următor. Există un adevăr al *cuvintelor*, unul al *lucrurilor* şi unul al *obiceiurilor*. <Filosofia> raţională se referă la adevărul *cuvintelor*, cea naturală la adevărul *lucrurilor*, cea morală la adevărul *obiceiurilor*. Sau, altfel <spus>: aşa cum în Dumnezeul suprem stabilim raţiunea cauzei eficiente, formale sau exemplare şi a celei finale, întrucât cel> *„este cauza subzistenţei*, *raţiunea înţelegerii şi conduita vieţii”*] \ tot astfel <se poate stabili> şi în iluminarea filosofiei, deoarece

Despre reducerea artelor la teologie iluminează fie spre cunoaşterea *cauzelor de a fi*, şi aceasta este *fizica*, fie <spre cunoaşterea *raţiunilor de a înţelege*, şi aceasta este *logica*, fie a *conduitei vieţii*, şi aceasta este *morala* sau practica. Iată şi o a treia cale: deoarece lumina cunoaşterii filosofice iluminează însăşi <facultatea, intelectivă, aceasta se poate întâmpla în trei chipuri: fie conduce facultatea *înduplecării*, şi aceasta e <filosofia> *morală*, fie se conduce *pe sine*, şi aceasta e <filosofia> *naturală*, fie <facultatea, *interpretativă*, iar aceasta este <filosofia> *discursivă*, astfel încât omul să se ilumineze întru adevărul vieţii, al ştiinţei şi al învăţăturii.

De vreme ce omul poate să exprime prin discurs în trei feluri ceea ce gândeşte, ca să poată face negreşit cunoscut conţinutul minţii sale sau ca să provoace o mai mare încredere, dragoste sau ură, filosofia *discursivă* sau raţională se împarte în trei, adică în *gramatică*, *logică* şi *retorică”*. Dintre acestea, prima slujeşte la exprimare, a doua

la învăţare, iar a treia la înduplecare. Cea dintâi are în vedere raţiunea ca facultate *aprehensivă*, a doua o priveşte ca facultate de *judecare*, iar a treia ca facultate *persuasivă*. Şi deoarece raţiunea înţelege printr-un discurs *congruent*, judecă printr-unul *adevărat* şi înduplecă printr-unul *înfrumuseţat*, de aici reiese că această ştiinţă împărţită în trei are în vedere trei proprietăţi ale discursului.

De asemenea, fiindcă intelectul nostru e construit ca să judece conform raţiunilor formale, şi acestea pot fi privite în trei chipuri: fie în comparaţie cu *materia* (şi astfel ele se numesc *raţiuni formale*), fie în comparaţie cu *sufletul* (şi atunci se numesc *intelectuale*), fie în comparaţie cu

Despre reducerea artelor la teologie înţelepciunea divină (şi atunci se numesc *ideale*) *11*. Ca urmare, filosofia *naturală* se împarte în trei, în *fizica propriu-zisă*, în *matematică* şi în *metafizică*, astfel *că fizica* este cercetarea naşterii şi coruperii lucrurilor potrivit cu virtuţile naturale şi raţiunile seminale; *matematica* se ocupă cu cercetarea formelor separabile potrivit raţiunilor inteligibile 8; *metafizica* are în vedere cunoaşterea tuturor celor ce există, pe care le reduce la un singur principiu prim, de la care au provenit potrivit *raţiunilor ideale*, sau, <cu alte cuvinte, le reduce> la Dumnezeu în calitate de *principiu*, *scop* şi *model 19*, deşi între metafizicieni a existat o controversă importantă în privinţa raţiunilor ideale de acest fel20.

De altfel, întrucât funcţionarea potentei *persuasive* trebuie privită în trei chipuri, adică în raport *cu propria viaţă*, *cu familia* şi cu *mulţimea supusă21*, filosofia morală se împarte în trei, adică în <filosofie morală> *monastică*, *economică* şi *politică*; ele se deosebesc după criteriul triplu mai sus menţionat, aşa cum reiese din denumirile lor22.

Despre reducerea artelor la teologie

5.

Însă cea de-a patra lumină, care iluminează către *adevărul mântuitor*, este lumina *Sfintei Scripturi*, care se numeşte *superioară* deoarece conduce spre cele superioare, dezvăluind cele ce sunt dincolo de raţiune şi de asemenea fiindcă ea coboară de la *Părintele luminilor* nu prin descoperire, ci prin inspiraţie. Aceasta este totuşi *triplă* conform sensului *mistic* şi spiritual, deşi e indivizibilă potrivit înţelesului *literal*. Căci în toate cărţile *Sfintei Scripturi*, în afara sensului *literal*, pe care cuvintele îl dezvăluie, apare şi un sens *spiritual* triplu,

adică unul *alegoric*, prin care suntem învăţaţi ce trebuie să credem despre divinitate şi umanitate; unul *moral*, prin care suntem învăţaţi cum trebuie să trăim şi altul *anagogic*, prin care suntem învăţaţi cum să fim alături de Dumnezeu23. Astfel, întreaga *Sfântă Scriptură* ne face cunoscute următoarele trei lucruri, şi anume naşterea eternă şi întruparea lui Christos, conduita vieţii şi unirea sufletului cu

Despre reducerea artelor la teologie

Dumnezeu. Cel dintâi se referă la *credinţă*, al doilea care în vedere> *obiceiurile*, iar al treilea – *scopul ambelor*. Asupra celui dintâi caspect>, trebuie să stăruie râvna doctorilor, apoi asupra cobiceiurilor> râvna predicatorilor, şi, în al treilea caz, râvna celor care contemplă. Prima chestiune o tratează în mod strălucit Augustin, a doua Grigorie, iar pe a treia Dionisie. Anselm îl urmează pe Augustin, Bernard pe Grigorie, Richard pe Dionisie, întrucât Anselm excelează în raţionare, Bernard în predicare, Richard în contemplare, iar Hugo îi urmează în toate acestea24.

Despre reducerea artelor la teologie

6.

Din cele spuse mai înainte reiese că, deşi există o lumină ce coboară de sus, împărţită *în patru* printr-o diviziune iniţială, mai există totuşi şase diferenţe ale ei, şi anume lumina *Sfintei Scripturi*, lumina cunoaşterii *sensibile*, lumina *artei mecanice*, lumina *filosofiei raţionale*, lumina *filosofiei naturale* şi lumina *filosofiei morale*. De aceea, cele şase iluminări îşi au locul în viaţa noastră şi îşi cunosc amurgul deoarece „*întreaga cunoaştere se va risipi*" *25* şi de aceea le-a urmat <celor şase zile> ziua a şaptea de odihnă, care nu are asfinţit şi care este *iluminarea gloriei*.

Despre reducerea artelor la teologie

7.

De aceea, cele şase iluminări pot, pe bună dreptate, să fie reduse la cele şase zile de creaţie sau iluminări, în care a fost creată lumea, e astfel> încât cunoaşterea *Sfintei Scripturi* să corespundă primei zile a creaţiei, adică aceea a creării luminii şi de aici mai departe, în ordine26. Şi aşa cum toate cele create îşi aveau originea într-o singură lumină, tot astfel toate aceste cunoaşteri se ordonează în raport cu *Sfânta Scriptură*, în care ele sunt încorporate, desăvârşite şi menite unei eterne iluminări prin mijlocirea ei. Astfel, întreaga noastră cunoaştere trebuie să îşi aibă finalitatea în cunoaşterea Sfintei

Scripturi şi să se îndrepte> către o cât mai bună înţelegere a *anagogiei* prin care iluminarea se îndreaptă către Dumnezeu, de unde ea a izvorât. De aceea, acolo s-a împlinit parcursul, s-au împlinit cele şase <iluminări> şi, prin aceasta, finalitatea <lor>27.

Despre reducerea artelor la teologie

8.

Să vedem aşadar cum celelalte iluminări reduc cunoaşterea la lumina *Sfintei Scripturi*. Mai întâi să privim asupra iluminării cunoaşterii sensibile, care se ocupă în întregime de cunoaşterea lucrurilor *sensibile*, unde ne oprim asupra a trei caspecte>: *mediul*, *exerciţiul* şi *desfătarea* cunoaşterii28. Dacă cercetăm *mediul* cunoaşterii, atunci vom avea în vedere Cuvântul născut în chip etern şi întrupat în timp. Căci niciun lucru sensibil nu pune în mişcare capacitatea cognitivă decât cu ajutorul unei asemănări mediatoare care provine de la obiect29, ca şi copilul de la părinte, iar acest <mediu> e necesar în toate simţurile în chip general, real sau exemplar. Însă acea asemănare nu aduce o împlinire în actul perceperii dacă nu se contopeşte cu organul şi puterea <lui>; iar când se contopeşte, se produce o percepţie nouă şi prin acea percepţie apare o reducere la

Despre reducerea artelor la teologie obiect prin acea asemănare mediatoare. Şi, deşi obiectul nu poate fi întotdeauna perceput, totuşi, în ceea ce-L priveşte, creează întotdeauna o asemănare, deoarece ea există în desăvârşirea sa. În acest fel, înţelege că de la gândirea supremă, care poate fi cunoscută simţurilor interioare ale minţii noastre, a emanat în chip etern o asemănare, o imagine şi un prunc. Iar apoi, când „*s-a împlinit vremea*" ™, el a primit un suflet şi un trup şi a luat înfăţişare de om, ceea ce niciodată nu se mai întâmplase; şi prin el se convertesc31 spre Dumnezeu toate minţile noastre, care prin credinţă primesc în inimă acea asemănare cu Tatăl32.

Despre reducerea artelor la teologie

9.

Dacă ne oprim asupra *exerciţiului* simţurilor, atunci vom vorbi despre *conduita vieţii*. Căci fiecare simţ se exercită asupra unui obiect propriu, evită ceea ce îi este dăunător şi nu se apropie de ce este străin <naturii sale>. În acest fel, simţul inimii funcţionează normal atâta timp cât se exercită pe sine spre rostul pentru care există, împotriva *neglijenţei*, cât timp evită ce îi este dăunător, împotriva *lăcomiei* şi, cât

nu se apropie de ceva străin sieşi, împotriva *mândriei*. Căci întreaga dezordine se trage de la neglijenţă, lăcomie sau mândrie33. Aşadar, trăieşte cu măsură acela care trăieşte în chip înţelept, cumpătat şi chibzuit, astfel încât să evite neglijenţa în activităţi, lăcomia în dorinţe şi mândria în lucrurile importante.

Despre reducerea artelor la teologie

10.

Dacă însă ne ocupăm de problema *desfătării* cunoaşterii, ne vom referi la unirea sufletului cu Dumnezeu. Căci fiecare simţ îşi caută cu ardoare obiectul său sensibil potrivit, îl găseşte cu bucurie şi o ia de la capăt fără silă, deoarece „*ochiul nu se satură de privit*, *nici urechea de auzit A*. în acest fel, simţul inimii noastre trebuie să caute cu ardoare, să găsească cu bucurie şi să caute din nou fără încetare ceea ce este frumos, armonios, plăcut mirositor, dulce sau fin. Iată cum în cunoaşterea sensibilă e cuprinsă în mod nevăzut înţelepciunea divină şi cât de minunată este contemplarea celor cinci simţuri spirituale potrivit asemănării <lor, cu simţurile corporale35.

Despre reducerea artelor la teologie

11.

Astfel se ajunge la descoperirea iluminării *artei mecanice*, al cărei întreg scop are în vedere *producerea* <*bunurilor*> *artificiale*. În privinţa ei ne putem referi la următoarele trei caspecte>, adică *naşterea şi întruparea Cuvântului*, *conduita vieţii* şi *unirea sufletului cu Dumnezeu*. Şi aceasta, dacă avem în vedere *realizarea*, *rezultatul* şi *folosul* coperei> sau, cu alte cuvinte, *arta realizării*, *calitatea operei rezultate* şi *utilitatea rezultatului obţinut*.

Despre reducerea artelor la teologie

12.

Dacă zăbovim asupra *realizării coperei*>, vom observa că opera artificială porneşte de la un artizan, în mintea căruia e prezentă o asemănare mediatoare. Cu ajutorul ei, artizanul desăvârşeşte în minte înainte să realizeze şi după aceea realizează aşa cum a hotărât. Însă artizanul realizează o operă exterioară atât de asemănătoare modelului interior pe cât îi stă în putinţă s-o facă. Iar dacă el ar putea realiza o asemenea operă încât ea să îl iubească şi să îl cunoască, el ar face-o negreşit; iar dacă acea operă şi-ar cunoaşte propriul artizan, aceasta s-ar datora asemănării mediatoare, potrivit căreia a ieşit din mâinile artizanului; şi, dacă ar avea întunecaţi ochii cunoaşterii astfel

încât să nu se poată înălţa dincolo de sine, ar fi necesar, în acest caz, pentru ca opera să fie condusă către cunoaşterea artizanului ei, ca asemănarea prin care s-a realizat opera să coboare până la acea natură care ar putea fi înţeleasă şi cunoscută de către această coperă>.

— Astfel, înţelege că nicio creatură nu a

Despre reducerea artelor la teologie provenit de la Artizanul Suprem decât prin Cuvântul etern *„prin care le-a orânduit pe toate”* şi prin care a plămădit nu doar creaturi înzestrate cu raţiunea *urme*? *1*, ci şi cu raţiunea *imaginii*, ca să i se poată asemăna <Artizanului> prin cunoaştere şi iubire. Şi pentru că prin păcat creatura raţională şi-a închis ochiul faţă de contemplaţie, a trebuit în chip potrivit ca eternul şi nevăzutul să se facă vizibile şi să se întrupeze ca să ne readucă la Tatăl. Iată ce se spune în capitolul 14 din *Ioan*: *„Nimeni nu ajunge la Tatăl decât prin mine”* ™ şi în capitolul 11 din Matei: *„Pe Tatăl nu l-a văzut nimeni, decât Fiul şi cel căruia Fiul a vrut să i-l descopere” *9*. De aceea se spune *„Cuvântul s-a făcut trup” 40*.

— Cercetând aşadar iluminarea artei mecanice în raport cu realizarea operei, vom contempla Cuvântul născut şi întrupat, adică Divinitatea, umanitatea şi puritatea întregii credinţe.

Despre reducerea artelor la teologie

13.

Dacă însă avem în vedere *opera*, vom vorbi despre *conduita vieţii*. Căci fiecare artizan vrea să realizeze o operă frumoasă, utilă şi solidă; o operă este îndrăgită şi recunoscută dacă îndeplineşte cele trei condiţii. Alături de cele trei, e necesar să se deosebească trei aspecte în conduita vieţii şi anume „a *şti*, *a vrea şi a făptui în mod constant sau perseverent*”. Ştiinţa face opera frumoasă, voinţa o face utilă, iar *perseverenţa* solidă. Cea dintâi acţionează în latura raţională, a doua în cea concupiscentă, iar a treia în cea irascibilă42.

Despre reducerea artelor la teologie

14.

Dacă ne ocupăm de *utilitatea* lucrării, vom descoperi *unirea sufletului cu Dumnezeu*. Căci fiecare artizan, care produce o operă oarecare, o face fie pentru ca, datorită ei, să fie lăudat, fie ca, prin ea, să *realizeze* sau să câştige ceva pentru sine, fie ca să se *desfete* prin ea, potrivit celor trei lucruri, ce sunt prezente în cele ce pot fi dorite, adică binele *onest*, *folositor şiplăcufK* – Graţie acestora trei, Dumnezeu a creat sufletul raţional pentru ca acesta să îl *slăvească*, să îi *slujească*, să

se *desfete* şi să-şi găsească liniştea în Domnul. Iar acestea se împlinesc prin iubire *uân care cel ce rămâne*, *în Domnul rămâne şi Dumnezeu în* e/" 44, astfel că se naşte aici o minunată unire şi din ea o minunată desfătare deoarece, după cum se spune în Proverbe, „*desfătările mele le împart cu fiii oamenilor*". Iată cum iluminarea artei mecanice este calea spre iluminarea *Sfintei Scripturi* şi nu există nimic în ea care să nu predice adevărata înţelepciune. De aceea, *Sfânta Scriptură* se foloseşte adesea şi pe drept de astfel de asemănări.

Despre reducerea artelor la teologie

15.

De-a lungul acestei căi trebuie ajuns la iluminarea *filosofiei raţionale* al cărei principal obiectiv este discursul, în cadrul său, trebuie avute în vedere trei aspecte, potrivit unei cercetări triple a discursului, adică în raport cu *vorbitorul*, sub raportul *exprimării* şi în raport *cu cel care ascultă* sau cu destinaţia <exprimării>.

Despre reducerea artelor la teologie

16.

Dacă cercetăm discursul cu atenţia îndreptată spre *vorbitor*, observăm astfel că fiecare discurs dă semnificaţie *conceptului minţii*, iar acel concept interior reprezintă cuvântul minţii şi rodul ei care este cunoscut celui care concepe46. Însă, ca să devină cunoscut celui care îl ascultă, <conceptul interior> îmbracă forma vocii, iar cuvântul inteligibil devine sensibil, graţie acelui veşmânt mediator, se face auzit în afară şi apoi este preluat în urechea inimii celui care ascultă, deşi nu pleacă din mintea celui care vorbeşte.

Alături de aceasta, descoperim în Cuvântul etern că Tatăl s-a născut pe Sine zămislindu-se în chip etern potrivit acelui verset din cartea a 8-a *Proverbelor*: „*adâncurile nu existau încă şi Eu deja mă născusem*"". Însă, ca să se poată face cunoscut omului înzestrat cu simţuri, <Dumnezeu> a îmbrăcat haina trupului şi „*Cuvântul s-a făcut trup şi a sălăşluit în noi*" şi totuşi a rămas „*în sânul Tatălui*" *4*.

Despre reducerea artelor la teologie

17.

Dacă însă ne vom ocupa de discurs în raport *cu el însuşi*, vom afla în el *conduita vieţii*. Căci la desăvârşirea discursului concurează în mod necesar acestea trei şi anume *concordanţa*, *adevărul* şi *ornamentul*. Alături de cele trei, fiecare faptă a noastră trebuie să aibă o *măsură*, *o formă* şi o *ordine*, astfel încât să fie *proporţională* prin

temperanţă în opera exterioară, *frumoasă* prin puritate în afectivitate, *ordonată* şi împodobită prin rectitudinea în urmărirea scopului. Căci atunci se trăieşte drept şi ordonat când scopul este drept, afectarea pură şi lucrarea moderată.

Despre reducerea artelor la teologie

18.

Dacă cercetăm discursul în raport cu *scopul* său, atunci vorbim despre *exprimare*, *instruire* şi *impresionare*. Însă nu se <poate> *exprima* niciodată ceva decât printr-o specie mediatoare, nu se *instruieşte* decât printr-o lumină mediatoare argumentativă, nu se *impresionează* decât printr-o forţă mediatoare. Se ştie că aceasta nu se realizează decât printr-o specie, o lumină şi o forţă intrinseci *contopite cu sufletul* în interior. De aceea, Augustin conchide că doar acela este un adevărat doctor care poate să imprime o specie, să răspândească o lumină şi să aducă virtute în inima ascultătorului. Iar de aici reiese că *„are catedră în cer cel ce îşi instruieşte în sine inima" 49*. Prin urmare, aşa cum nimic nu poate fi cunoscut perfect prin discurs decât cu sprijinul forţei mediatoare, a luminii şi a speciei sufletului unit, astfel în privinţa faptului că sufletul e instruit spre cunoaşterea lui

Despre reducerea artelor la teologie

Dumnezeu prin rostirea sa interioară, e necesar ca *„sufletul să se alăture celui care este strălucirea gloriei şi întruchiparea esenţei sale, stăpânindu-le pe toate prin cuvântul virtuţii sale" 50*. De aici se vede cât de minunată este această contemplare prin care Augustin <ne> conduce în multe lucrări spre înţelepciunea divină.

Despre reducerea artelor la teologie

19.

În acest fel trebuie să se ajungă la iluminarea *filosofiei naturale* al cărei principal scop se leagă de *raţiunile formale* din *materie*, *suflet* şi din *înţelepciunea divină*. Pe acestea suntem în măsură să le cercetăm în trei chipuri, adică după *habitudinea proporţiei*, *efectul cauzalităţii* şi *mediul unirii*, iar potrivit celor trei, urmează să fie găsite trei premise.

Despre reducerea artelor la teologie

20.

Dacă le tratăm după *raportul proporţiei*, vom vedea în ele *Cuvântul etern* şi *Cuvântul întrupat*. Raţiunile *intelectuale* şi abstracte sunt ca nişte mediatori între <raţiunile> *seminale* şi cele *ideale5*]. Însă raţiunile *seminale* nu se pot afla în *materie*, fără să aibă loc în ea o

generare şi o producere a formei. Similar, <nu se află> nici raţiuni *intelectuale* în *suflet*, fără să existe o generare a cuvântului în minte, aşadar nici raţiuni *ideale* în *Dumnezeu* fără să existe o producere a Cuvântului de la Tatăl, potrivit dreptei proporţii. Căci aceasta ţine măreţie, iar dacă ea i se potriveşte creaturii, cu mult mai îndreptăţit poate fi atribuită creatorului. De aceea a spus Augustin că Fiul lui Dumnezeu este *„modelul Tatălui" 52*. De asemenea, înclinaţia prezentă în materie e orientată spre raţiunile intelectuale ca să nu se poată produce în niciun chip o generare, dacă sufletul raţional nu se uneşte cu materia corporală53. Printr-o judecată asemănătoare se

Despre reducerea artelor la teologie poate susţine că perfecţiunea deplină şi supremă nu poate exista în lume dacă nu se contopesc, în unitatea unei persoane, o natură în care sunt prezente raţiunile seminale, o natură în care există raţiuni intelectuale şi una în care se află raţiuni ideale, ceea ce s-a împlinit prin întruparea Fiului lui Dumnezeu. Aşadar, întreaga filosofie naturală predică prin habitudinea proporţiei Cuvântul născut şi întrupat al lui Dumnezeu, pentru ca acesta să fie *„alfa şi omega" 54*, adică născut la început şi înaintea vremurilor, dar întrupat la sfârşitul veacurilor.

Despre reducerea artelor la teologie

21.

Dacă însă cercetăm aceste raţiuni potrivit *efectului cauzalităţii*, ne vom opri asupra *conduitei vieţii*, deoarece generarea nu se poate realiza în materia generabilă şi coruptibilă potrivit raţiunilor seminale, decât cu sprijinul corpurilor supracereşti, care sunt în afara generării şi coruperii35, adică *soarele*, *luna* şi *stelele*. Astfel sufletul nu ar putea săvârşi fapte vii, dacă nu ar primi de la soare, adică de la Christos, ajutorul luminii pline de graţie şi dacă nu ar căuta ocrotirea lunii, adică a Fecioarei Maria, mama lui Cristos şi dacă n-ar urma pildele celorlalţi sfinţi. Din reunirea lor se naşte în suflet o lucrare vie şi desăvârşită. De aceea, conduita vieţii depinde de cele trei.

Despre reducerea artelor la teologie

22.

Dacă ne ocupăm de aceste raţiuni potrivit *mediului unirii*, vom înţelege în ce fel se realizează *unirea sufletului cu Dumnezeu*. Căci natura corporală a sufletului nu se poate uni decât printr-o umoare mediatoare, un spirit mediator şi o căldură mediatoare, care pregătesc trupul ca să poată primi viaţă de la suflet 6. Potrivit acestui fapt se

înţelege că Dumnezeu nu dă viaţă sufletului şi nu se uneşte cu el, dacă nu se *spală* în lacrimi în geamătul căinţei şi al smereniei, dacă nu devine *spiritual* prin dispreţul celor pământeşti şi dacă nu se *înflăcărează* în năzuinţa împărăţiei cereşti şi a lui Dumnezeu cel iubit. Iată cum se ascunde în filosofia naturală înţelepciunea divină.

Despre reducerea artelor la teologie

23.

Alături de cele spuse mai sus, putem descoperi în iluminarea *filosofiei morale* lumina *Sfintei Scripturi*, deoarece scopul filosofiei morale e îndreptat în principal asupra rectitudinii, căci ea se ocupă de dreptatea generală care, cum spune Anselm, *„este rectitudinea voinţei1”*. Însă ceea ce e drept poate fi cunoscut în trei chipuri şi, potrivit acestui fapt, se impun trei premise în discutarea rectitudinii. Mai întâi, numim „drept, <*ceva*> *al cărui mijloc nu iese în afara extremelor*”. Aşadar, dacă suprema rectitudine este la Dumnezeu şi în esenţa sa, şi în măsura în care ea este principiul şi rostul tuturor <lucrurilor>, este necesar ca în Dumnezeu să aşezăm persoana mediatoare *în esenţa sa*, încât persoana care creează să fie una, cea care este creată să fie alta, iar cea mediatoare să fie atât creatoare cât şi creată. Este necesar în acelaşi timp să plasăm un mediator *în procesiunea şi în reîntoarcerea* lucrurilor59; în *procesiune* mediul trebuie

Despre reducerea artelor la teologie;

j –, *ţ*-\-\ GOG A”.

I;! 1

să ţină mai mult partea celui care creează, iar în reîntoarcerea lucrurilor, el trebuie să ţină mai degrabă partea celui care se întoarce60, căci aşa cum toate au venit de la Dumnezeu prin Cuvântul lui, astfel trebuie ca pentru împlinirea reîntoarcerii, mediatorul între *„Dumnezeu şi oameni” 6** să nu fie doar Dumnezeu, ci şi om, ca să îi reîntoarcă pe oameni la Dumnezeu.

833115”.

Despre reducerea artelor la teologie

24.

În al doilea rând, se numeşte *drept* cel ce se conformează celui care îi îndrumă. Şi potrivit acesteia, în cercetarea rectitudinii se urmăreşte *conduita vieţii*. Căci trăieşte drept cel care se conduce după regulile dreptului divin, adică atunci când voinţa omului recunoaşte

preceptele necesare, *îndrumările* care aduc mântuirea şi *sfaturile* desăvârşite, pentru ca omul să-şi dea seama *„cât de bună, plăcută şi desăvârşită este voinţa lui Dumnezeu" 6*. Şi astfel există o dreaptă conduită a vieţii în care nu se poate afla nicio urmă de şovăire.

Despre reducerea artelor la teologie

25.

În al treilea rând, se numeşte *drept* ceva care al cărui punct maxim este îndreptat în sus, aşa cum omul are statura verticală. Potrivit acestui <sens>, în cercetarea verticalităţii se dezvăluie *unirea sufletului cu Dumnezeu*. Întrucât Dumnezeu e sus, e necesar ca piscul minţii omeneşti să se înalţe în sus63. Acest lucru se petrece fiindcă <partea, *raţională* se alătură adevărului prim de la sine şi înaintea tuturor, fiindcă <partea, *irascibilă* ţinteşte către generozitatea supremă şi fiindcă partea *concupiscibilă* se alătură bunătăţii. Şi atunci, cel care în acest fel *„se alătură lui Dumnezeu, este un singur spirit <cu* e/>" 64.

Despre reducerea artelor la teologie

26.

Şi astfel este clar cum *„felurita înţelepciune a lui Dumnezeu" 65*, care este limpede dezvăluită în *Sfânta Scriptură*, se ascunde în întreaga cunoaştere şi în întreaga natură. De asemenea e vădit cum toate cunoştinţele se află în slujba teologiei; de aceea, ea îşi însuşeşte modele şi foloseşte termeni potriviţi pentru fiecare tip de cunoaştere. Se mai vede cât de largă e calea care iluminează şi cum în fiecare lucru care e perceput sau cunoscut, se ascunde însuşi Dumnezeu. Acesta este rostul tuturor ştiinţelor, ca în toate să fie edificată credinţa, *„să fie preamărit Dumnezeu" 66*, să se formeze bunele obiceiuri, să fie împărţite bucuriile care îşi au locul în unirea mirelui şi a miresei, care se săvârşeşte prin dragostea la care se rezumă scopul întreg al Sfintei *Scripturi* şi în consecinţă fiecare iluminare ce coboară de sus şi fără de care întreaga cunoaştere este zadarnică, deoarece niciodată nu se poate ajunge la Fiul decât prin Spiritul Sfânt, care ne învaţă *tot adevărul. „Binecuvântat este în vecii vecilor. Amin" 61*.

Note

Note

1 Iacob, 1, 17. Cu citarea aceluiaşi pasaj începe şi *Itinerariul minţii în Dumnezeu* (în traducerea românească – cf. Bibliografia – p. 5), iar semnificaţia luminii din pasajul neotestamentar este de „lumină inteligibilă", prin care pot fi ordonate ştiinţele, în cazul de faţă, şi prin

care putem găsi drumul spre Dumnezeu, în cazul *Itinerariului*.

2 Am păstrat cuvântul *emanaţie* pentru latinescul *emanatio* deoarece el reprezintă antonimul lui *reductio*, iar cuplul conceptual neoplatonic care desemnează procesiunea şi revenirea multiplului în unu reapare în tot cursul tratatului de mai multe ori în forme sinonime.

3 Ordinea propusă de Sf. Bonaventura presupune o anterioritate a artei mecanice (adică a relaţiei dintre om şi lume care are la bază judecata) în raport cu senzaţiile şi percepţiile. Dacă admitem presupunerea din *Prefaţă*, unde am încercat să interpretăm ordinea ştiinţelor la Sf. Bonaventura drept o mică fenomenologie a spiritului, atunci anterioritatea judecăţii faţă de senzaţie verifică ideea propusă în paragraful 1 al tratatului, cu privire la lumina intelectuală divină care este condiţie a percepţiei lucrurilor naturale şi care dă întâietate judecăţii asupra senzaţiei.

4 în ceea ce priveşte cuvântul „*mechanicum*" un manuscris citat de ediţia Quaracchi a tratatului (V, p.319) adaugă cuvintele „*mechanicum graece*.

Note latine ingeniosum", lămurind faptul că arta „mecanică" desemnează tot ceea ce se instituie ca relaţie a intelectului (ingenios) cu lumea. Hugo de Saint Victor, în tratatul său *Didascalicon* (P.L. – voi. 176, coli. 760 explică termenul *mechanica* cu sensul de *adulterina* (care realizează o raportare la altceva) şi se referă la relaţia pe care o are omul cu natura, spre deosebire de activitatea practică (etica) ca relaţie a omului cu sine şi de contemplaţie, ca relaţie a omului cu Dumnezeu.

5 Hugo de Saint Victor (1096-L141) important mistic al şcolii victorine din secolul al XII-lea, scrie tratatul *Didascalicon* (*Eruditio Didascalicae*) ca pe o *summa* de cunoştinţe a veacului său. Simetriile tratatului său sunt uluitoare: de pildă, el enumera cele şapte arte mecanice reluate de Sf. Bonaventura, (P.L. – voi. 176, coli. 760) sugerând faptul că această împărţire trebuie să se facă urmând schema celor şapte arte liberale *ţad similitudinem quidem quadrivii et trivii*) în sensul că primele trei arte mecanice au un caracter extrinsec faţă de om, ca şi primele arte liberale, care sunt despre cuvinte, în vreme ce ultimele au un caracter intrinsec, asemeni constituţiei *quadrivium-ului*.

6 Quintus Horatius Flaccus, *Ad Pisones sive de Arte poetica*, v. 333.

7 Quintus Horatius Flaccus, *Ad Pisones sive de Arte poetica*, v. 343.

8 Termenul *armătura* pare să aibă un sens special la Sf. Bonaventura, preluat din textul lui Hugo de Saint Victor, unde el înseamnă „instrument în general" (arma aliquando quaelibet instrumenta dicuntur…

— *Didase*. – coli. 760 dl O-L1). El a fost tradus totuşi ca *artă a construcţiei* deoarece textul lui Hugo include în *armătura* construirea caselor, a navelor, şi arhitectura în general.

9 cf. Hugo de Saint Victor, *Didascalicon*, II, cap.26, P.L. 176, coli. 76 ld. Vânătoarea este gândită în pasajul menţionat ca metoda cea mai nobilă de procurare a hranei, şi ea cuprinde vânătoarea de fiare, vânătoarea care se foloseşte de curse şi pescuitul. Din acest motiv, *venatio* desemnează nu atât capturarea vânatului, cât mai ales pregătirea hranei de orice fel, rezervată brutarilor, bucătarilor şi hangiilor (cf. *supra*).

10 cf. Sf. Augustin, *De Genesis adlitteram*, III, 4 – 5, VII, 15, şi XII.16

„Între spirit şi nerv, biologia secolului al XIII-lea concepe o relaţie de interdependenţă, în sensul în care acel spirit, moştenit din medicina arabă (cf. P. Michaud Quaniin, *Les six lumières de la connaissance humaine*. *De reductione atrium ad theologia m* „Ed. Franciscaines, Paris, 1971, p.

Note

95) pentru care există un corp subtil al omului care curge prin vene şi prin nervi şi care dublează numărul simţurilor corpului cu cele cinci simţuri subtile (cf. şi finalul paragrafului 10 din tratatul Sfântului Bonaventura). Rolul acestor simţuri subtile era, probabil, de a face medierea între simţurile corpului şi apercepţie.

12 Sf. Bonaventura se referă în acest pasaj la cele patru elemente şi la eterul aristotelic (cf. Aristotel, *Despre cer*, \\, 3 – 5), conceput de Aristotel ca o încercare de explicitare a consistenţei materiale a cerului, care era diferită calitativ de aceea a spaţiului sublunar. „Materia" eterică reprezintă o ipoteză teoretică proiectată pentru a susţine ambivalenţa lumii celeste, ca o lume atât sensibilă cât şi inteligibilă: eterul reprezintă o materie mai subtilă decât elementele şi constituie aspectul vizibil al cerului.

13 Ideea medierii între simţ şi obiect va servi Sfântului

Bonaventura (cf. *infra*) pentru a susţine ideea analogiei dintre percepţie şi Trinitatea creştină. Problema medierii în percepţie o pusese deja Aristotel, în *Despre suflet*, III, cap. 1, iar sursa de inspiraţie a mediului în percepţie poate fi, pentru Sf. Bonaventura, şi Avicenna, cu expunerea pe care o face teoriei sufletului în *Liber sextum naturalis*, VI.

14 Aceeaşi împărţire o regăsim în *Itinerariul minţii către Dumnezeu*, III, *adfinem* (ed. românească, p. 32 – 33). Ea pare inspirată după Sf. Augustin, *De civitate* De/, VI 11, 4.

15 cf. Sf. Augustin, *De civitate Dei*, *ibidem*, VIII, 4.

16 Triada gramatică, logică retorică constituie de fapt un fragment al ciclului medieval de studii numit *trivium*, completată de *quadrivium* (aritmetică, geometrie, astronomie şi muzică). Ordinea lor a fost stabilită de Anicius Manlius Boetius în secolul al VI-lea, preluând de fapt forma „educaţiei generale – *enkuklios paideia*" de sorginte neoplatonică. Cf., în acest sens, H.I. Marrou, *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice*, II, cap. III-VI, ed. Humanitas, Bucureşti, 1997.

17 Sfântul Bonaventura expune aici teoria trimodală a universalului existent în materie (*in re*) în suflet (*post rem*) şi în Dumnezeu *ţante reni*). Teoria fusese propusă deja în neoplatonism, pentru ca ea să pătrundă odată cu Algazel şi Avicenna în secolul al XIII-lea. Opinia Sfântului Bonaventura asupra universaliilor este expusă în conferinţele asupra celor şase ale creaţiei (*Collationes în Hexaemeron*, IV, 9). Universalul

Note există *ad multă* (în potenţa materiei, nedesăvârşit) *in multis* (în lumea lucrurilor naturale) şi *praeter multă* (în suflet). Cel dintâi sens îl vizează, credem, pe Dumnezeu, întrucât în el sunt conţinute, prin Fiu, universalele ca într-un model etern (*cf*. expresia „*ars paths*" din paragraful 20). Pentru doctrina universalului la Sf. Bonaventura, cf. Alain de Libera, *Cearta universaliilor*, ed. Amarcord, Timişoara, 1998, pp. 248 – 250. Ideea că Dumnezeu preconţine universalul ca pe un model al lucrurilor naturale reprezintă una dintre trăsăturile fundamentale ale platonismului şcolii augustiniene. Ideea apare la Sf. Anselm, *Monologion*, 9, (în ed. românească, ed. „Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998, p. 31).

18 în descendenţă antică, deopotrivă aristotelică şi neoplatonică, sistemul ştiinţelor matematice se referă la studiul corpurilor ideale care nu se supun generării şi coruperii. Matematica

cuprinde aritmetica, geometria, muzica şi astronomia, (cf. H.I. Marrou, op. cit., cap. *Cele şapte arte liberale*, *enkuklios paideia şi enciclopedismul*, p. 181 sqq.). Această împărţire este semnificativă pentru istoria filosofiei mai cu seamă pentru includerea astronomiei în ştiinţele matematice: obiectul astronomiei este cerul care are un aspect inteligibil şi unul sensibil, este un mediator între simţuri şi raţiune şi nu este supus generării şi coruperii. Odată cu „retragerea" problematicii cerului inteligibil din filosofie, odată cu criza universitară a anilor 1277, se va deschide drumul descoperirilor cosmologice ale secolelor viitoare (cf. pentru o informare mai largă, Aristotel, Plotin, Sf. Augustin etc, *Fragmente sau tratate* despre *eternitatea lumii*, ed. Iri, Bucureşti, 1999). Problema, de această dată *proprie* filosofiei, rămâne aceea a „cerului" care conţine universaliile acestei lumi, deopotrivă subiectiv (fiindcă omul înţelege lucrurile reale) cât şi obiectiv (fiindcă lucrurile reale pot fi înţelese de om).

19 S-ar putea ridica în acest moment obiecţia unei posibile confuzii între metafizică şi teologie. Confuzia este falsă, iar dilema a fost clarificată ceva mai târziu de filosoful Boetius din Dacia, în jurul anului 1275, în tratatul său *Despre eternitatea lumii* (cf. pentru traducerea românească a tratatului, volumul Aristotel, Plotin, Sf. Augustin etc, *Fragmente sau tratate despre eternitatea lumii*, ed. Iri, Bucureşti, 1998), spunând că metafizica studiază pe Dumnezeu în calitate de cauză suficientă a lumii (adică, aşa cum spune aici Sf. Bonaventura, anume „principiu, scop şi

Note model") în vreme ce teologia – dacă ea este cu putinţă ca şi ştiinţă – studiază pe Dumnezeu drept cauză voluntară a lumii. Adică, dacă teologia este ştiinţă, obiectul ei este doar Dumnezeul cel viu.

20 Referinţa este la disputa purtată în jurul temei universal îi lor, al cărei prim act îl putem înregistra odată cu celebrul capitol 9 din cartea I a *Metafizicii* lui Aristotel, în care filosoful întreprinde o critică la adresa platonismului. (Pentru o informare foarte bogată în polemică, cf. Alain de Libera, *Cearta universaliilor*, *de la Platon la sfârşitul Evului Mediu*, ed. Amarcord, Timişoara, 1998). Alte texte ale Sf. Bonaventura decât cele citate în penultima notă se găsesc în comentariul la *Sentinţele* lui Petru Lombardul, II, *disputatio* 1, *articulus* 1, *quaestio* 1 *ad3* şi *ad A* şi *dubium 2*.

21 „*Mulţimea supusă*" se referă la spaţiul politicii, aşa cum precizează şi analogia din rândul următor. Motivul este că Sf.

Bonaventura, admiţând o analogie între structura lumii şi structura statului, admite că în mod natural forma de guvernământ este monarhia, iar mulţimea supuşilor reprezintă societatea.

22 După Isidor din Sevilla, *Etymologia e*, II, c. 24, Hugo de Saint Victor, în *Didascalicon*, II, c. 20 (P.L. – 176, coli. 759 c760 a) împarte filosofia practică în etică, economie şi politică, după cum ea se referă la individ, familie şi la stat.

23 împărţirea este reluată în *Breviloquium*, *Prologus*, cap. 4 (ed. Quaracchi, V, p. 205): „Căci alături de sensul literal, pe care îl are <Sfânta Scriptură>, eu am expus alte trei sensuri în diverse locuri, anume unul alegoric, unul moral şi unul anagogic (*N-am praeter litteralem sensum habet în diverşi loci exponi tripliciter*, *scilicet allegorice*, *moraliter et anagogice*). Pasajul este important şi pentru că sugerează posibila datare a lui *De reductione artiutn ad theologia m* înainte de *Breviloquium*.

24 Filiera pe care o invocă Sf. Bonaventura este semnificativă pentru orientarea sa în spaţiul filosofiei secolului al XIII-lea: de la Sf. Augustin la Sf. Anselm, apoi la Sf. Bernard din Clairvaux şi tradiţia misticii victorine, tradiţia augustiniană se îmbogăţise şi ajunsese la cristalizarea unui mod de împăcare între credinţă şi ştiinţă rezultat din teoria iluminării prin credinţă a cunoaşterii (cf. De ex. Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion*, Introducere şi cap. 1). Ea se opunea în secolul al

Note

XIII-lea tradiţiei dominicane, care încerca să recupereze de partea doctrinei creştine aristotelismul şi un model al lumii cristalizat în neoplatonism şi în filosofia arabă, pătruns la începutul acelui secol în mediul latin. Lipsa dominicanilor din tradiţia invocată de Sf. Bonaventura poate fi o probă a modelului concurenţial. El îi pomeneşte într-o împărţire a ordinelor călugăreşti în conferinţele *Despre Hexaemeron*, XXII, 21: „*Unii sunt Predicatorii şi alţii sunt Minorii. Cei dintâi tind mai degrabă spre speculaţie, şi de aici şi-au şi primit numele, şi mai apoi spre rugăciune, iar ceilalţi mai cu seamă spre rugăciune şi apoi spre speculaţie*”. 251 Corinteni, 13, 8

26 Analogia este urmată în *Itinerariul minţii în Dumnezeu*, cap. 1 (cf. ed. românească, p. 11), unde celor şase zile ale creaţiei le corespunde lista celor şase facultăţi de cunoaştere, anume simţul, imaginaţia, raţiunea, intelectul, inteligenţa şi sinderezia (*synderesis*, în

cultura medievală, o intuiţie intelectuală care face legătura omului cu îngerul propriu şi care relevă mecanismul inspiraţiei; termenul provine dintr-o transcripţie greşită a termenului stoic pentru *conscientia* – *syneidesis*. (cf. şi Sf. Toma din Aquíno, *De veritate*, *Quaestio XVI*, ed. Marietti, 1927, pp. 50 – 57)

27 Putem interpreta acest pasaj astfel: dacă cele şase iluminări sunt întemeiate de exemplul celor şase zile ale creaţiei, atunci în propoziţia latină „*completus est senarius*, *et propterea status*" cuvântul *senarius* se referă la cele şase iluminări, iar cuvântul *status* se referă la cele şase zile ale creaţiei.

28 cf. şi *Itinerariul minţii în Dumnezeu*, cap. II, (în ediţia românească, p. 17).

29 Problema acestei asemănări mediatoare reprezintă de fapt urmarea unei întregi tradiţii filosofice care asimilează problema percepţiei cu o condiţionare inteligibilă a obiectului sensibil perceput. Tradiţia pleacă de la Aristotel, pentru care intelectul activ este „aşa ca o lumină" (cf. *Despre suflet*, III, 5), şi trece în filosofia medievală prin variante multiple, fie ca asemănare între existent şi lumină, fie ca asemănare între inteligibil şi lumină (cf. de exemplu, o asemănare între fiinţă şi lumină la Sf. Anselm din Canterbury, *Monologion*, 6, P.L., vol. 159, coli. 153 a, în varianta românească, ed. „Biblioteca Apostrof, 1998, p. 23). La Ioan

Note

Scotus Eriugena percepţia sensibilă este condiţionată inteligibil asemeni unei lumini mediatoare: „Această piatră sau acest lemn este pentru mine lumină" (*Expositio super lerarchium Coelestium*, P.L., vol. 122, coli. 129 c). Pentru tradiţia asimilării între inteligibil şi lumină, cf. Anca Vasiliu, „*Statutul imaginii în tradiţiile aristoteliciană*, *eriugeniană şi chartreza*", în „*Altarul Banatului*", nr. 10-L2/1997, pp. 16 – 31, traducere de Ciprian Vălcan. 30 Galateni, 4, 4

II Deşi textul latin spune *reducuntur*, iar acest verb reia, de fapt, substantivul *reductio* din titlul tratatului, în acest caz traducătorul a preferat termenul de *convertire*, deoarece atât conceptul reducerii cât şi acela de conversiune reiau, în formaţia filosofică a Sf. Bonaventura, conceptul neoplatonic de *epistrophe* – *conversie*, care reprezintă actul de revenire *ad unum* a multiplului, contrar procesului de emanaţie (cf., pentru *reductio*, şi *Prefaţă*).

32 Paragraful 8 formulează argumentul central al tratatului:

întreaga cunoaştere poate fi descrisă ca o procesiune şi o revenire a inteligibilului *de la* şi *spre* Dumnezeu, iar dovada acestui fapt este descoperirea în fiecare zonă a cunoaşterii a unei structuri trinitare analogice cu structura trinitară a divinităţii. Trebuie remarcată coincidenţa fericită a temei medierii de sorginte aristotelică (de exemplu, a termenului mediu, în cazul simţurilor, din paragraful 3) cu tema Cristosului mediator, arhetip al oricărei medieri în genere.

53 cf. şi *Breviloquium*, p. 111, cap. 9 (ed. Quaracchi, p. 238), unde aceste trei vicii conduc, în opinia Sfântului Bonaventura, la păcatul capital.

34 Ecclesiastul, 1, 8

35 Cele cinci simţuri spirituale sunt o dublare a celor cinci simţuri corporale, în legătură cu concepţia medicinei arabe despre legătura dintre spirit şi nervi (cf. paragraful 3 al tratatului şi notele aferente). Probabil, rostul acestor simţuri „subtile" revine la a sugera legătura dintre simţuri şi apercepţie, în măsura în care nu există un al şaselea simţ, deşi există o unitate a percepţiei (cf. şi Aristotel, Despre *suflet*, III, 1).

36 cf. Sf. Augustin*, în loannis Evangelium*, 1, 17 (trimiterea aparţine ediţiei italiene, p. 421).

37 „Urmă" în sensul în care toate creaturile poartă urma lui Dumnezeu, în vreme ce numai omul este şi imaginea lui propriu-zisă.

Note

3 SIoan, 14, 7

39 Matei, 11, 27 – 28

40 Ioan, 1, 14

41 Pasajul este inspirat după Aristotel, *Etica Nicomahica*, II, 4, 1105 a 30 – 33. Pasajul aristotelic este mai extins: *„trebuie ca şi cel ce acţionează s-o facă într-un anumit fel*: *mai întâi*, *fiind conştient de ceea ce face*, *apoi având o intenţie precisă şi anume intenţia de a săvârşi acel act în conformitate cu virtutea*, *iar în al treilea rând înfăptuind acel act cu o fermitate de neclintit*". (traducere de Stella Petecel, ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988).

42 Triada intelect – voinţă – dorinţă este una dintre variantele propuse în şcoala augustiniană, de la Sf. Augustin la Sf. Anselm şi la Sf. Bonaventura, pentru analogia dintre Treime şi facultăţile sufletului. Propunerea o face Sf. Augustin în *De trinitate*, X-XIII, şi ea este reluată în *Monologion*-\\ Sfântului Anselm, cap. 67 (cf. ediţia românească, ed.

Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998, p. 122) sub forma triadei memorie – intelect – iubire faţă de sine. Ea apare în *Hinerariul minţii în Dumnezeu*, III (ed. românească, p. 31) ca memorie – inteligenţă – voinţă. Ceea ce lipseşte din triada din tratatul *Despre reducerea artelor la teologie* este memoria, ea fiind înlocuită de dorinţă. Motivul ar putea fi faptul că facultăţile sufletului sunt gândite în raport cu obiectul realizat în fapt (pentru analogia facultăţilor la Sf. Augustin cf. J. Chevalier, *Histoire de la philosophie*, II, ed. Universitaires, Paris, 1992, p. 267 – 269).

43 Pasajul este inspirat după Aristotel, *Retorica*, I, 16 şi este reluat de Sf. Bonaventura în comentariul la *Cartea Sentinţelor* a lui Petru Lombardul, *disputatio* 25, *pars* 1, *quaestio* 1, (cf. ediţia Quaracchi, II, p. 593).

44 Epistola I Ioan, 4, 16

45 Proverbe, 8, 31

46 Teoria are la bază un pasaj din Aristotel, *Despre interpretare*, I, 16 a 2 – 4: „*Aşadar, sunetele articulate prin voce sunt simboluri ale stărilor sufleteşti, iar cuvintele sunt simboluri ale cuvintelor vorbite*" (traducere de Mircea Florian, în Aristotel, *Organon*, vol. I, editura Iri, Bucureşti, 1997, p. 158).

47 Proverbe, 8, 24

48 Ioan, 1, 14

Note

49 cf. Sf. Augustin, *în Epistola Ioannis*, 3, 13, şi *De magistro*, 11. Sf. Augustin este de părere că Cristos reprezintă învăţătorul lăuntric al fiecăruia dintre noi, altminteri nu ar fi cu putinţă o achiziţionare a cunoştinţelor. (Despre doctrina învăţătorului lăuntric, cf. J. Chevalier, *Histoire de laphilosophie*, ed. Universitaires, Paris, 1992, p. 272 – 274).

50 Evrei, 1, 3

51 Sf. Bonaventura a numit în paragraful 4 raţiunile seminale drept raţiuni formale. În realitate, şi în acest caz este reluată doctrina bonaventuriană a universalului trimodal, ca o analogie a treimii creştine. Ideea raţiunilor seminale apare în tradiţia stoică (*logoi spermatikoi*) pentru ca ei să desemneze raportul dintre universal şi natura individuală a lucrurilor, adică nişte universalii generatoare ale singularelor (cf. F. Peters, *Termenii filosofiei greceşti*, ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 160-L61).

52 Letterio Mauro notează în ediţia italiană a tratatului (p. 425) că trimiterea Sfântului Bonaventura este la Sf. Augustin, *De Trinitate*,

Cartea a VI, cap. 10, iar sensul Fiului ca model este dat de faptul că Fiul conţine modelul inteligibil al tuturor creaturilor.

53 Unirea materiei cu forma nu reprezintă pentru Sf. Bonaventura, şi de altfel nici pentru tradiţia peripatetică autentică, unirea dintre formă şi non-formă, ci unirea dintre raţiunea seminală şi cea ideală, pe când cunoaşterea individualului are la dispoziţie raţiunea intelectuală. Materia are caracter universal, pare să spună şi Sf. Bonaventura, după Aristotel (*Metafizica*, VII, 1035 b 17).

54 Apocalipsa, 1, 8; 21, 6; 22, 13

55 Una dintre tensiunile fundamentale ale istoriei filosofiei europene, în trecerea sa de la tradiţie la modernitate, este felul ei de a vedea cerul. Pentru cei vechi, cerul este sensibil şi inteligibil, nesupus coruperii, iar lucrurile din lumea sublunară cunosc o analogie cu elementele stelelor (cf. Aristotel, *Despre naşterea animalelor*, 756 a-b). Tema străbate întreaga antichitate şi cunoaşte o criză fundamentală la sfârşitul secolului al XIII-lea, în care unul dintre principalii actori este Sfântul Bonaventura (cf. volumul Aristotel, Plotin, Sf. Augustin etc, *Fragmente sau tratate despre eternitatea lumii*, ed. Iri, Bucureşti, 1999) şi *supra*, dar şi *Breviloquium*, II, c. 3 – 4 (ed. *Quaracchi*, V, p. 220 – 221).

Note

56 în acest pasaj reapare pentru a treia oară termenul *spiritus* cu sensul de realitate subtilă a corpului, împrumutat din medicina arabă. (cf. *supra*, notele de la paragrafele 3 şi 10). Ediţia Quaracchi ne trimite la tratatul de medicină al lui Alfredus Angliei, *Liber de motu cordis* (*Tratat despre mişcarea inimii*) şi la tratatul lui Costa ben Luca (uneori: Constabulinus), *De differentiae animae et spiritus* (Despre *deosebirea dintre spirit şi suflet*).

57 cf. Sf. Anselm din Canterbury, *Dialog despre adevăr*, P.L. voi. 159, coli. 48 lb 9-L0. După ce examinează natura dreptăţii ca fiind o rectitudine, adică o adecvare la adevărul principiilor prin care Dumnezeu guvernează lumea, Sf. Anselm analizează dacă această rectitudine aparţine omului în lucrarea lui, în faptul că întreprinde o lucrare sau în voinţa prin care realizează ceva. Ori, de vreme ce valoarea morală a faptei este dată de voinţă, pentru Sf. Anselm, şi dreptatea este o rectitudine a voinţei.

58 Ediţia italiană a lui Letterio Mauro (p. 427, cf. bibliografia) notează faptul că această expresie care apare adesea în textele filosofice ale secolului al XIII-lea este anonimă. Dar dincolo de această

observaţie, trebuie remarcat faptul că provenienţa ei nu poate fi diferită de spaţiul grecesc al culturii măsurii, al valorizării ei morale, arhitectonice şi ontologice (cf. Anatole Moulard, *Étude sur le probleme de mesure dans la philosophie antesocratique*, Angers, 1923). Tradiţia problemei măsurii supravieţuieşte în etica creştină atât prin platonismul Sfântului Augustin cât şi prin influenţa majoră a *Eticilor* aristotelice în secolul al XIII-lea.

59 Cele două concepte sunt neoplatonice; ele sunt moştenite atât pe filieră augustiniană, cât şi prin corpusul areopagitic, cât şi prin influenţa textelor avicenniene pătrunse recent în mediul latin. Ele se referă la procesul de emanaţie (*proodos*) şi de revenire (*epistrophe*) a multiplului în Unu. (cf. pentru o descriere precisă a lor şi o trimitere la pasajele-sursă, F. Peters, *Termenii filosofiei greceşti*, ed. Humanitas, Bucureşti, 1993).

60 Termenul mediu, în cazul treimii creştine Cristos însuşi, în cazul ierarhiei neoplatonice inteligibilul însuşi, este nedezvăluit în sine ci numai ca Fiu sau ca Om, natura lui fiind relaţia însăşi dintre termenii puşi în relaţie. Totuşi, pentru Sf. Bonaventura, natura lui este *activă*, în

Note sensul în care medierea devine un gest în sine care ajută atât procesiunea cât şi revenirea lucrurilor. 61 1 Timotei, 2, 5 „2 Romani, 12, 2

63 cf. Sf. Augustin, *Eimarationes în Psalmos*, 50, şi Sf. Bonaventura, *Breviloquium*, II, 10. Sfântul Augustin, în pasajul citat, spune: „*Atunci când omul se dedă plăcerilor pământeşti, el se încovoaie într-un oarecare fel, în vreme dacă se înalţă către cele de sus, inima lui este dreaptă, fiindcă bunul său este Dumnezeu*".

64 I Corinteni, 6, 17 „Efeseni, 3, 10

66 Epistola I Petru, 4, 11 67 Ioan, 16, 13 s

Postfaţă

Postfaţă

Lumina naturală şi constituirea subiectivităţii: momente din biografia unui concept

— Sfântul Bonaventura şi Descartes-L. *Preambul*

Simbolismul luminii poate fi întâlnit în miturile Antichităţii timpurii, iar metafora luminii, odată cu trecerea de la Mythos la Logos, se regăseşte în marea majoritate a filosofiilor, astfel încât îl putem gândi ca pe unul din simbolurile „primitive" ale omenirii. Polaritatea lumină-întuneric configurează deopotrivă cunoaşterea prin opoziţie cu

ignoranţa, o atitudine morală conformă cu binele prin

Călin Botez opoziţie cu o rea conduită, precum şi fericirea în raport cu suferinţa.

Dualitatea lumină-tenebre este, fără îndoială, universală: de la cosmogoniile taoiste chineze (exprimate în ritmul universal al lui Yang şi Yin) şi până la cosmogoniile dualiste (sub forma opoziţiei dintre Ormuză şi Ahriman în mazdeism sau al opoziţiei dintre regatului luminii şi al întunericului în gnosticism, mai ales în maniheism).

În tradiţia biblică, Dumnezeu a creat mai întâi lumina, pe care a separat-o de întuneric, punând astfel capăt haosului primordial (*Facerea* 2, 3, 14-L9). Dar lumina este ea însăşi semn al prezenţei divine, învăluind toate teofaniile şi desemnându-L pe Dumnezeu însuşi, a cărui înţelepciune este un reflex al luminii eterne. Mai mult, lumina exprimă darul lui Dumnezeu care face să strălucească pentru cel drept „*lumina celor vii*" (*Iov* 33, 30). În Noul Testament simbolismul luminii se concentrează asupra persoanei Christice, Iisus fiind acela care, ca un soare care se ridică, „*va lumina pe aceia care se află în întuneric*" (*Luca* 1, 78 – 79). Lumina care reprezintă Logosul este mai cu seamă o temă ioanică: Iisus se numeşte pe sine „*lumină a lumii*" (*Ioan* 9, 5), El este Cuvântul lui Dumnezeu, lumină adevărată care, venind în lume, aduce lumină în sufletele întunecate de păcat. Christos este astfel manifestarea Luminii lui Dumnezeu, care se arată apostolilor sub formă sensibilă în evenimentul misterios al Schimbării la Faţă care anticipa i cf. * * * *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Paris, 1995, pag 1513 120

Postfaţă glorificarea prin înviere şi întoarcerea sa eschatologică. Prin cuvântul lui Dumnezeu, pe care Conciliul de la Niceea îl va exprima ca „*lumină născută din lumină*" transpare „*lumina neapropiată*" (1 *Timotei* 6, 16) în care Dumnezeu locuieşte şi de unde provine atât lumina fizică cât şi lumina spirituală care luminează sufletele credincioşilor.

Într-un alt topos cultural, cel al filosofiei greceşti, metafora luminii apare încă de la presocratici ca o imagine a inteligibilităţii fiinţei. Platon este însă acela care explicitează această idee. Ideea de Bine este gândită în analogie cu soarele. El are pentru ochi aceeaşi valoare ca şi Binele pentru facultatea de cunoaştere. „*Admite că această entitate, ce oferă adevărul pentru obiectele de cunoscut şi putinţa de a cunoaşte pentru cunoscător este Ideea Binelui. Gândeşte-te*

*la ea ca fiind cauza – cunoaşterii şi a adevărului… căci după cum lumina şi vederea chiar dacă e drept să fie privite ca asemănă*toare *soarelui, nu trebuie să fie socotite a fi soarele, tot aşa şi aici, este drept ca acestea două – adevărul şi cunoaşterea – să fie socotite asemănătoare Binelui, nefiind drept ca una sau alta să fie socotite Binele, ci rangul Binelui trebuie socotit vrednic de o cinste mai înaltă*"? Această metaforă este reluată în neoplatonism unde soarele reprezintă puterea Unului în care spiritul se reflectă cu o claritate neobosită până, cel puţin după Plotin, la frontierele tenebrelor. Pentru Sf. Augustin, care uneşte inspiraţia biblică

Platon, *Republica* VI, 509 a, trad. Andrei Cornea, în Platon, Opere, vol. V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1996

Călin Botez cu tradiţia neoplatoniciană, soarele este „*lumină inteligibilă, în care, de la care şi prin care strălucesc într-un mod inteligibil toate câte strălucesc într-un mod inteligibil*

, 3

2. Sfântul Bonaventura şi luminile ca dar divin.

Această tradiţie (mitică, biblică sau filosofică), ce pune în legătură divinitatea creatoare cu lumina, este continuată de către teologia scolastică pe filieră augustiniană, dar şi în urma unor experienţe religioase personale. Luminile divine vor fi preluate într-un sistem al ştiinţelor ca şi condiţii de posibilitate ale cunoaşterii, înţeleasă ca iluminare. Lucrarea Sf. Bonaventura *Despre reducerea artelor la teologie* este exemplară în acest sens.

Într-un scenariu creştin, omul, un trup şi un suflet date deopotrivă a căzut din condiţia sa originară, în urma păcatului primordial. El a putut să cadă din condiţia paradiziacă prin propria voinţă, adică prin liberul său arbitru. Dar odată izgonit din paradis liberul arbitru nu îi este de ajuns pentru a-L regăsi. Acesta este fundalul pe care trebuie să-L avem în minte dacă dorim să înţelegem situaţia ontologică a omului şi consecinţele ei epistemologice. Omul, incapabil de a se ridica prin liberul său arbitru primeşte darul luminilor, care îi este necesar pentru ca el să poată lupta cu

3 Sfântul Augustin, *Solilocvii*, trad. Gheorghe I. Şerban, ed. Humanitas, Bucureşti, 1993

Postfaţă folos împotriva consecinţelor păcatului originar. Lumina divină precede orice efort eficace pe care omul îl poate face pentru redobândirea stării originare. Luminile, darul „*Părintelui*

luminilor”, se adresează sufletului omului (de fapt ele se adresează în ultimă instanţă intelectului activ, asupra căruia vom reveni). Sf. Bonaventura insistă asupra faptului că întreaga iluminare este internă sufletului iar distincţiile pe care le face între lumina exterioară, inferioară, interioară şi superioară sunt distincţii ale raţiunii, având o doză de arbitrarietate, pentru că în cele din urmă toate iluminările sunt în realitate reductibile la iluminarea internă.

Lumina exterioară, prima pe care o menţionează Sf. Bonaventura într-o ordine a expunerii, determină, prin iluminare, sufletul să corijeze imperfecţiuni ale trupului. Ea este considerată ca fiind exterioară, odată pentru că finalitatea ei este un act de producere materială şi mai ales pentru că abate privirea sufletului de la el însuşi, întorcând-o către trup. În urma iluminării, sufletul, atent la imperfecţiunile trupului, este capabil să-L îmbrace, să-L apere, să-L hrănească, să-L transporte dintr-un loc în altul, să-L vindece etc, punându-se astfel în slujba lui.

La fel se întâmplă şi în cazul luminii sensibile care face ca sufletul să se înstrăineze încă o dată de sine şi să se îndrepte către distingerea lucrurilor sensibile.

În acest punct, am putea crede că rostul acestor iluminări nu este altul decât acela de a-L instala pe om mai confortabil în această stare căzută şi de a-L acomoda la ea.

Călin Botez

Dar aceasta nu este decât o aparenţă pentru că în spatele acestor înstrăinări de sine ale sufletului stau cauze adânci şi necunoscute, momente necesare într-o evoluţie spirituală care trebuie să se constituie ca *imitatio Christi*, printr-un efort de ascensiune a sufletului de la iluminarea inferioară înspre cea superioară şi de la cea exterioară la cea interioară. Cea de a treia lumină este lumina interioară, lumină a cunoaşterii filosofice, care iluminează spre cercetarea adevărurilor inteligibile. Această lumină a fost dăruită omului în mod natural, ea este, într-un anume fel, şi vom preciza în care, consubstanţială sufletului. La rândul ei lumina interioară se supune „necesarului” mecanism al tribotomiei: ea va fi pe rând lumină raţională, naturală şi morală. Aşa cum am lăsat să se înţeleagă încă din titlu, ne vom îndrepta privirea cu precădere asupra *luminii interioare naturale*. Ea este cea care luminează adevărul lucrurilor; în plus se dovedeşte că ea iluminează facultatea intelectivă adică, spune Sf.

Bonaventura, se iluminează *pe sine*. În acest moment credem că am atins unul din punctele nodale ale unei transformări care va schimba cursul gândirii. Descoperim, într-un fel implicit, o tradiţie aristotelică, cea a intelectului activ, precum şi un moment de deschidere către

4 Abuzând, poate, de o imagine sensibilă putem sugerea că această dublă mişcare (ascensiune şi comprimare simultană) are ca model simbolul crucii, finalitatea acesteia ducând la concentrarea în punctul de intersecţie al braţelor crucii, al acelui punct în care temporalitatea şi eternitatea coincid.

Postfaţă un nou spirit filosofic, ce va marca epoca modernă, spiritul filosofiei carteziene, acela al *subiectului autonom* care se descoperă pe sine ca prim principiu al filosofiei. Vom vedea că înţelegerea intelectului activ ca subiect autonom va duce la o nouă aventură a spiritului în încercarea sa de autoexplicitare. Trecerea se va face de la intelectul activ înţeles de Sf. Bonaventura ca lumină internă naturală, care se ia pe sine însuşi ca obiect, iluminându-se printr-o auto-afectare, la subiectul autonom sau, mai degrabă, cvasi-autonom al cartezianismului, ajungându-se ca, în secolul XX, la Husserl, de exemplu, să se vorbească de autoconstituirea egoului transcendental. Să nu ne grăbim să părăsim, deocamdată, gândirea Sf. Bonaventura.

Această doctrină a luminilor şi a iluminării asigură un fundal pentru un adevărat sistem al ştiinţelor (am spune un arbore al ştiinţelor, dacă metafora pomului cunoaşterii nu şi-ar avea determinările axiologice negative, cel puţin pentru o gândire teologală). Acest sistem are ca fundament pentru toate ştiinţele particulare raporturile care se stabilesc în interiorul Trinităţii. De aceea toate ştiinţele se pot „reduce" în cele din urmă la teologie şi la cea de-a patra lumină despre care vorbeşte Sf. Bonaventura, cea a Sfintei Scripturi. În plus, cele patru lumini iniţiale, care se dovedesc a fi şase: lumina cunoaşterii sensibile, lumina artei mecanice, lumina filosofiei raţionale, lumina filosofiei naturale şi lumina filosofiei morale sunt puse în analogie cu cele şase zile ale creaţiei, urmate de cea de-a şaptea, ziua de odihnă, care

Călin Botez pentru suflet înseamnă contemplarea luminii „Părintelui luminilor", care este cea mai de sus lumină şi care produce *iluminarea gloriei*.

În treacăt fie spus, pentru a explica modul în care sunt prezente

raporturile intra-Treimice în constituirea procesului cunoaşterii vom lua în discuţie cazul particular al percepţiei văzută ca şi cunoaştere sensibilă aşa cum este prezentată în paragraful 8. Luând în considerare problema *mediului* cunoaşterii, în particular mediul cunoaşterii sensibile, întâlnirea şi contopirea dintre lucrul sensibil şi organul care percepe se face tocmai prin Cuvântul etern întrupat în timp, adică persoana christică. Ea este aceea care face posibil actul percepţiei. Punând problema unui obiect în genere, Sf. Bonaventura precizează, prin analogie, că obiectul este cel care îşi produce mediul aşa cum Tatăl „produce" Fiul. Cel puţin în acest caz particular nu recunoaştem în totalitate prezenţa Treimii, afară doar de cazul în care identificăm lumina care iluminează cunoaşterea sensibilă cu Sf. Duh, în acest caz punându-se problema ipostasului său. Lăsăm această problemă deschisă, o soluţie în acest sens fiind oferită în *Introducere* (v. supra).

3. Intelectul activ

Aşa cum am precizat în paragraful 2, gândim problema subiectivităţii carteziene constituindu-se prin contopirea a două concepte cognitive care au o importantă

Postfaţă relevanţă ontologică, concepte care produc o identitate între gândire şi fiinţă: cea a *intelectului activ* şi cea *a luminii naturale interioare*. În ultimul capitol al *Analiticelor Secunde5*, Aristotel vorbeşte de acea facultate a cunoaşterii principiilor care „*… s-a născut odată cu noi, dar fără ştiinţa noastră*". Această facultate a intelectului de cunoaştere teoretică nemilocită a principiilor este denumită de Aristotel intelect activ, spre deosebire de facultatea care se ocupă de cunoaşterea mijlocită care este intelectul pasiv (în tradiţia scolastică vom întâlni aceste facultăţii distincte denumite *intellectus agens* şi *intellectus patiens*). Intelectul activ dă inteligibilitate principiilor ştiinţei, fiind acela care are acces la inteligibilul însăşi. „*Astfel, gândirea se gândeşte pe sine însăşi prin participarea la inteligibil, căci ea însăşi devine inteligibilă intrând în atingere cu obiectul său şi cugetându-, astfel că intelectul şi inteligibilul se confundă devenind identice. Căci receptaculul inteligibilului şi al substanţei este gândirea, care, manifestându-se în act, posedă inteligibilul*". * Dar acest act de participare la inteligibil est un act ontologic, căci, la acest nivel *a şti se identifică întotdeauna cu a fi*. În acest act de contemplare a esenţei în care intelectul se confundă cu inteligibilul, intelectul activ devine locul

lor (*topos ei dori*) sau esenţa esenţelor (*eidos ei don*), forma formelor7. Şi, precizează Aristotel, intelectul activ este „*asemănător luminii*" (*pion tofosf*.

3 II, *19 în Organon*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1963

6 Aristotel, *Metafizica*, *X11.7, 1072 b*, Editura IRI, Bucureşti, 1996

Aristotel, *De Anima*, *III*, *4, 429 a* 8 *Aristotel*, *De Anima III*, *5, 430 a Călin Botez*

Observăm că modul în care este descris intelectul activ, inclusiv analogia sa cu lumina, este identic modului în care Sf. Bonaventura descrie lumina interioară naturală şi aceea a felului în care aceasta se luminează pe sine. În continuare, vom vedea cum înţelege Descartes această tradiţie a intelectului activ şi a luminii naturale.

4. *Gândire şi subiectivitate*

De multă vreme, modelul caricatural al unui început radical, prin Descartes, al metafizicii moderne nu mai poate fi luat în serios. Legăturile sale cu gândirea scolastică apar din ce în ce mai limpezi. Aceste legături marchează, însă, o continuitate dar şi o delimitare faţă de gândirea evului mediu. Poate că locul în care acest joc al continuităţii şi al delimitării apare cel mai limpede este una din primele seriei ale lui Descartes, *Reguli de îndrumare a minţii9*.

Conform primei Reguli, toate ştiinţele ţin de un principiu unificator. Problema care se ridică este aceea de a defini acest tip de unitate astfel încât să reunească toate obiectele posibile ale oricărei ştiinţe imaginabile. Această unitate a ştiinţei nu mai este dată de obiectul pe care aceasta îl studiază, ci de înţelepciunea umană. „*Căci toate ştiinţele*

9 Am folosit atât Reguli de îndrumare a minţii, trad. *Constantin Noica*, *în René Descartes*, *Două tratate filosofice*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992 cât şi *Les Regles pour la direction de l'Esprit*, *în Descartes Oeuvres Philosophiques*, *I*, Ed. Alquie, Bordas, Paris, 1988

Postfaţă nu înseamnă nimic altceva decât înţelepciunea omului, care înţelepciune rămâne una şi aceeaşi întotdeauna, oricât de deosebite ar fi lucrurile pe care aceasta le ia în cercetare, după cum lumina soarelui aceeaşi e, deşi cade peste tot felul de lucruri. De aceea nu trebuie să punem minţii niciun fel de îngrădiri. Iar cunoaşterea unui adevăr ne apropie de aflarea altuia. „*I0* Nu trebuie să ne surprindă prezenţa în acest pasaj tema intelectului activ (care asigură unitatea

ştiinţei şi care face ca o ştiinţă să fie ştiinţă şi nu simplă opinie) precum şi tema luminii naturale care asigură iluminarea, însă această lumină nu mai provine dintr-o sursă exterioară, ci intelectul uman este cel care luminează, iar omul însuşi devine un principiu al luminii. Cum înţelege Descartes acest intelect? *Regula XII11* descrie modul în care funcţionează acesta. Această facultate, şi aici urmărim de aproape textul cartezian, este „pur spirituală şi… distinctă de corp" iar în jocul facultăţilor de cunoaştere (sensibilitate, memorie, imaginaţie) are când un rol pasiv, când un rol activ. Contemplarea *ei delor* dispare din funcţia intelectului activ, funcţie care îl deosebeşte de intelectul pasiv, nerămânând decât acest joc de activitate al unui şi aceluiaşi intelect uman. Această interpretare a intelectului se depărtează de gândirea aristotelică. Acolo unde Aristotel concepe două facultăţi distincte, deosebite calitativ şi nu doar în funcţionarea lor temporală, Descartes vede una şi aceeaşi facultate care este când activă, când pasivă şi care nu mai contemplă o

Reguli de îndrumare a minţii, *Regula I*, p. 137 – 8 *s ibid*. p.184, *paragraful 1*, *„în sfârşit, în al cincilea rând…"*

Călin Botez inteligibilitate exterioară (*ei dele*) ci ea însăşi este cea care naşte, prin jocul ei, inteligibilitatea şi inteligibilul.

4. Concluzii în acest mod este pusă în mişcare tema luminii naturale de către Descartes. Conducându-se pe sine ea este cea care în mod eminent *produce* inteligibilul. Lumina interioară, am spune, este măsura tuturor lucrurilor şi astfel gândirea ţine cu adevărat de subiect, devenind astfel subiectivă. Dar această subiectivitate nu este una individuală, arbitrară am putea spune. Este o subiectivitate generică, transcendentală ar spune Kant, care este deopotrivă principiu al ştiinţei şi al umanităţii omului.

Călin Botez
DTE JDSŢEANA
GOGA".

Bibliografie
Bibliografie1

J. *Ediţii şi traduceri ale tratatului*:

1. *Sancti Bonaventurae tractatus de reductione atrium ad theologia m*, în *Opera omnia*, vol. V, ed. Quaracchi, 1891, pp. 317 – 325.

2. *Sancti Bonaventurae tria opuscula* (*Breviloquium*, *Itinerarium mentis în Deum*, *De reductione atrium ad theologia m*), ed. Quaracchi,

1911.

1 întocmirea acestei bibliografii datorează mult listelor bibliografice din: Bonaventura, *Itinerariul minţii în Dumnezeu*, traducere din limba latină, note şi postfaţă de Gheorghe Vlăduţescu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1994, Bonaventura da Bagnoregio, *itinerar io dell'anima a Dio*, introduzione, traduzioni, prefazioni e note di Letterio Mauro, ed. Rusconi, Roma, 1985, Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, ed. Humanitas, 1995, Jacques Chevalier, *Histoire de la pensie*, vol. IV, *De Duns Scot a Suárez*, Ed. Universitaires, 1992, etc. Am sporit astfel lista lucrărilor la care am avut acces cu altele la care nu am avut acces, în speranţa unei informări utile.

Bibliografie

3. *Les six lumières de la conaissance humaines*. *De reduc*tione *atrium ad theologia m*. Texte latin de Quaracchi et traduction française, introduction et notes par P. Michaud Quantin, Ed. Franciscaines, Paris, 1971.

4. *De reductione atrium ad theologia m*. A commentary with an introduction and translation by Sr. E. Th. Healy, *Works of Saint Bonaventure*, 1, Franciscan Institute St. Bonaventure, New York, 1955.

5. HI. Bonaventura, *Itinerarium mentis în Deum*, *De reduc*tione *atrium ad theologia m*. Eingeleitet, übersetzt und erlăutert von J. Kaup, Kosel Verlag, München, 1961.

6. *Obras de San Buenaventura*. Ed. Bilingue. I: *Breviloquio*. *Itinerario del alma a Dios*. *Reducción de las ciencias à la teologia*. *Cristo*, *maestro unico de todos*. *Excelencia del magisterio de Cristo*. Ed. dirigida, înotada y con introduceiones por L. Amoros, B. Aperribay, M. Oromi, BAC, Madrid, 1968.

7. Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio*, *Breviloquio*, *Riconduzione delle am alia theologia*, introduzione, prefazioni e note di Letterio Mauro, Ed. Rusconi, Roma, 1985.

II. *Lucrări generale despre Sf. Bonaventura*:

1. Bissen, J.M., *L'exemplarisme divine selon Saint Bonaventure*, Ed. Jean Vrin, Paris, 1929.

2. Bougerol, J.G., *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, Ed. Du Seuil, Paris, 1963.

3. Bougerol, J.G., *Saint Bonaventure et le* Pseudo*Denys l'Areopagite*, în „*Études franciscaines*", actes du Colloque Saint Bonaventure, 18 (1968), pp. 33-L23.

4. Bougerol, J.G., *Saint Bonaventure et la hierarchie dionysienne*, în „*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*", 36 (1969), pp. 13 l-L67.

Bibliografie

5. Bougerol, J.G., *Saint Bonaventure et Saint Anselme*, în „*Antonianum*", 47 (1972), pp. 333 – 361.

6. Cousins, Evert H., *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, Chicago, 1978.

7. Gilson, Étienne, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Ed. Jean Vrin, Paris, 1943.

8. Legowitz, J., *La metaphysique d'ristote dans l'oeuvre de Saint Bonaventure*. *La méthode de la reception et les conséquences ideologiques*, în *Miscellanea mediaevalid*", 2, *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, 1963, pp. 499 – 503.

9. Quinn, J.F., *The Historical Constitution of St. Bonaventure*'s *Philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1973.

lO. Ratzinger, J., *Die Geschichtstheologie des HI*.

Bonaventura, München, 1960.11. Steenberghen, F. van, *La philosophie au XIIIE me siècle*.

Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1966.12. Vanni-Rovighi, Sophia, *Perche san Bonaventura ha criticato Aristotele* în „*Studi di filosofia mediaevale*", II.

Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1978.13. Veuthey, L., *La filosofia cristiana di san Bonaventura*.

Roma, 1971.

Exegeza tratatului:

1. Bonafede, G., *La dottrina della conoscenza în S. Bonaventura*, în „*Doctor seraphicus*", 11 (1964), pp. 23 – 38.

2. Dady, M.R., *The Theory of Knowledge of Saint Bonaventure*, Catholic University of America Press, Washington, 1937.

Bibliografie

3. Hinwood, B., *The division of human knowlegde in the writings of Saint Bonaventure*, în „*Franciscan Studies*", 38 (1978), pp. 220 – 259.

4. Mauro, Letterio, *Introduzione*, în Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario delvanima a Dio*, *Breviloquio*, *Riconduzione delle arii alia theologia*, introduzione, prefazioni e note di Letterio Mauro, ed. Rusconi, Roma, 1985, p. 407 – 409.

5. Scheltens, G., *Kritische Wiirdigung der Illuminations lehre des*

hi. *Bonaventura*, în „*Wissenschaft und Weisheii*”, 24 (1961), pp. 167-L81.

IV. *Traduceri în limba română din Sf*. *Bonaventura*:

1. Bonaventura, *Veghile de noapte*. Postfaţă şi note de Hertha Perez. Traducere de Hertha Perez şi Doina Florea. Ed. Junimea, Iaşi, 1978

2. Sfântul Bonaventura, *Viaţa sfântului Francisc din Assisi*, ediţie îngrijită de Lucia Mamulea, Ed. Serpol, Bucureşti, 1992.

3. Bonaventura, *Itinerariul minţii în Dumnezeu*, traducere din limba latină, note şi postfaţă de Gheorghe Vlăduţescu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1994.

Cuprins

Cuprins

Nota introductivă…3

Tabel cronologic…5

Prefaţă: *Ordinea ştiinţelor ca fenomenologie a spiritului* – de Alexander Baumgarten…12

Sf. Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*…32

Note…108

Postfaţă – *Lumina naturală şi constituirea subiectivităţii*: *momente din biografia unui concept* – de Călin Botez

…119

Bibliografie…131

Charmides ne va deprinde cu înţelepciunea că îndeplinirea a toate cu măsură şi liniştit, fie că mergi pe un drum, fie că stai de vorbă sau că întreprinzi orice altceva cu sfială ori cu smerenie sunt adevăratele porunci către tine însuţi. Abia atunci vei afla dacă e cu putinţă ori nu să ştii că ştii şi că nu ştii ceea ce nu ştii, apoi, dacă într-adevăr acest lucru este cu putinţă, ce folos ne-ar aduce nouă porunca de a şti.

— r

ISBN 973 – 97788-L-X

Al. *Baumgarten*

Cele două modele par a depinde mai curând de opţiunea existenţială decât de exerciţiul raţiunii. Dar ele rodesc, în schimb, în istoria ulterioară a filosofiei. Odată cu anii 1270-L277, „cerul inteligibil” al raţiunii se desparte de cerul sensibil al astronomiei. Rămâne astfel calea deschisă pentru două teme mari ale istoriei

gândirii: pe de o parte, ieşirea astronomiei din câmpul ştiinţelor matematice (unde o plasase ştiinţa antică, împreună cu aritmetica, geometria şi muzica) şi revoluţia cosmologică a secolelor următoare. Dar pe de altă parte, debutul filosofiei moderne, printr-o afirmare a certitudinii subiectivităţii carteziene, îşi are şi ea, dacă nu originea, cel puţin condiţia de posibilitate în contextul filosofiei secolului al XIII-lea, prin doctrina iluminării divine a subiectivităţii, prezente ca teză centrală în spaţiul şcolii de gândire franciscane.

Alexander Baumgarten